

LA CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL

ENERO-FEBRERO DE 1914. — NÚM. 24.

CRISIS DE LA CRÍTICA DEL PENTATEUCO

Las teorías corrientes acerca del Pentateuco entre los exégetas é historiadores heterodoxos son bien conocidas. Por un fenómeno bien ordinario en las artes, en las filosofías y en las ciencias, impera desde hace unos cuarenta años la hipótesis ideada por Graf, perfeccionada por Wellhausen, extendida y propagada por infinidad de escritores de Alemania, Inglaterra, etc., que la miraban como evidente, basada en los hechos históricos y la única apta para la explicación racional de los mismos. A todos subyugaba la fuerza de la opinión, y cada uno en particular se dejaba arrastrar por lo que juzgaba común sentir, y que en todas partes creía ver confirmado. Pero como todas las teorías tienen su tiempo, pasado el cual vienen á fenecer, así le está sucediendo á la hipótesis grafiana del Pentateuco. Repuestos los ánimos de esa fascinación y encantamiento que produce la novedad y el brillo de los colores recientes paran su atención en los hechos, examinan los argumentos, miran de todos lados el conjunto de la doctrina, notan sus puntos flacos y nunca falta alguna que, rompiendo con la corriente y haciendo rostro á la opinión sabia, comienza á herir el pedestal del ídolo hasta que lo hace vacilar y venir al suelo. Esto es lo que acaece con la teoría del Pentateuco desde el comienzo del siglo. Klastermann Lipsius y Dahse en Alemania (1903), Eudmans en Holanda (1908) y sobre todo Harold Wiener en Inglaterra y Estados Unidos desde 1908, combaten en nombre de una verdadera crítica las teorías corrientes. Este último particularmente á causa de la persistencia de sus ataques personales contra los defensores de las ideas dominantes, es el que mayor

marejada produce en el campo de la ciencia bíblica (1). El resultado de estas discusiones quisiéramos exponer en este artículo, aprovechando á la vez la ocasión para dar á nuestros lectores una idea compendiosa de la crítica del Pentateuco, y una prueba de cómo la ciencia independiente vuelve sus rumbos hacia la tradición de la Iglesia católica, consignada por lo que á nuestra cuestión toca en la respuesta de la Comisión bíblica de Julio de 1906 (2).

Como respuesta á los ataques generales y personales dirigidos contra la opinión corriente, la escuela inglesa publicó en 1911 una introducción al Pentateuco en la colección «Cambridge Bible for Schools and Colleges» (3). El director general de la colección, A. Fr. Kirkpatrick, bien conocido por sus ideas conservadoras, no quiere tomar sobre sí la responsabilidad de las opiniones defendidas por el autor del libro. En cambio lleva la recomendación de Bishop Ryle, Dr. Neile y sobre todo de Driver, el maestro de la exégesis bíblica en Inglaterra. Es, pues, un alegato en toda regla de los universitarios ingleses contra los atrevidos ataques de sus adversarios.

El autor resume en tres proposiciones el intento de su obra:

1.º El Hexateuco contiene pasajes posteriores á los tiempos de Moisés y de Josué.

2.º El Hexateuco es una obra compuesta, en la cual pueden distinguirse á lo menos cuatro documentos diferentes.

3.º Las leyes contenidas en el Pentateuco constan de tres códigos separados pertenecientes á otros tantos períodos distintos de la historia de Israel (4).

Se añaden algunos apéndices destinados en la mente del autor á declarar y comprobar las tres conclusiones precedentes.

Examinemos ahora el método y los principios en que se basa la crítica para establecer la doctrina, y los argumentos opuestos por los adversarios.

El primer principio establecido implícitamente por todos los crí-

(1) Los trabajos de este último, publicados en varias revistas, se hallan reunidos en cuatro volúmenes, á los cuales haremos especialmente referencia en el presente artículo: *Essays in Pentateuchal Criticism*, London, Elliot Stock, 1910; *The Origin of the Pentateuch*, ibid., 1910. *Pentateuchal Studies*, ibid., 1912. *Studies in Biblical Law*.

(2) Cf. LA CIENCIA TOMISTA, vol. I, págs. 80 y sigs.

(3) *An Introduction to the Pentateuch*, by A. T. Chapman. M. A. Emmanuel College, Cambridge, 1911.

(4) Ibid., págs. 38 y 39.

ticos es la perfección del texto masorético y una confianza absoluta en él en todo lo que toca á crítica literaria y á la distinción de fuentes.

No es esto decir que no vean muchos defectos en el original hebreo y acaso á veces más de los que en realidad existen; pero tales defectos no perjudican en nada el análisis literario de los libros sagrados, antes en muchos casos lo confirman. H. Wiener se levanta contra semejante postulado y establece la imperfección del texto tradicional hebreo que en muchos casos puede ser corregido por las versiones antiguas y precisamente en aquellos en que los críticos más se apoyan para edificar sus teorías (1). El Dr. Skiuner, autor de un comentario sobre el Génesis, calcado en los comunes principios de la crítica y que ha sido rudamente combatido por Wiener, trata de responder á este argumento en el *The Expositor* (2) defendiendo el texto hebreo sobre las demás versiones. Pero, á decir verdad, el hecho de la corrupción del texto masorético es de todos admitido, y la consecuencia que de ahí se deriva acerca de la legitimidad de la crítica literaria basada en un texto imperfecto no puede en modo alguno negarse.

El texto masorético corriente está tomado de manuscritos que no se remontan más allá del siglo x; la uniformidad de éstos, lejos de ser una garantía de corrección, es, al contrario, una prueba de ser todos ellos copias de alguno ó algunos prototipos de los cuales se eliminaron sistemáticamente todas las variantes. Estos defectos que por diversas causas contribuyeron á alterar el texto primitivo, ya que no en su fondo doctrinal, en su forma literaria, se comprueban fácilmente por la comparación de los pasajes repetidos en la misma Biblia hebrea, y, sobre todo, confrontándola con las versiones que en no pocos casos muestran un texto distinto y más correcto. Semejantes diferencias son á veces muy notables y muestran lo azarosa que ha debido de ser la historia del texto bíblico. Para ilustración de esto nos permitimos citar algunos ejemplos entre los más salientes. Sea el primero la llegada de Jacob y sus hijos á Egipto y su presentación al rey. (*Gen.*, XLVII, 1-6.)

TEXTO HEBREO

1. Fué, pues, José á dar parte á Faraón y le dijo: Mi padre y mis herma-

TEXTO GRIEGO

1. Fué, pues, José á dar parte á Faraón y le dijo: Mi padre y mis hermanos

(1) *The Origin of the Pentateuch*, caps. I y II.

(2) *The Expositor*, Junio y Julio 1913.

nos, con sus ovejas y ganados mayores y todo cuanto poseían vinieron del país de Canaán y se hallan en la tierra de Guesen.

2. Y de sus hermanos tomó cinco varones y los presentó á Faraón.

3. Y dijo Faraón á sus hermanos: ¿Qué oficio tenéis? Y respondieron á Faraón: Pastores de ovejas son tus siervos, tanto nosotros como nuestros padres.

4. Y añadieron á Faraón: Hemos venido á morar en este país porque no hay pasto para los ganados de tus siervos, pues el hambre se agravó sobre la tierra de Canaán, y ahora permítenos que *tus siervos* habiten en la tierra de Guesen.

5. Y respondió Faraón á José y le dijo: *Tus padres y tus hermanos han venido a ti.*

6. *La tierra de Egipto está en tus manos, en lo mejor de la tierra establece á tus padres y á tus hermanos*, que habitan en la tierra de Guesen: Y si conoces que hay entre ellos sujetos capaces, ponlos por mayores de mis ganados.

7. E introdujo José á Jacob su padre.

con sus ovejas y ganados mayores y todo cuanto poseían vinieron del país de Canaán, y se hallan en la tierra de Guesen.

2. Y de sus hermanos tomó cinco varones y los presentó á Faraón.

3. Y dijo Faraón á los hermanos *de José*: ¿Qué oficio tenéis? Y respondieron á Faraón: Pastores de ovejas son tus siervos, tanto nosotros como nuestros padres.

4. Y añadieron á Faraón: Hemos venido á morar en este país porque no hay pasto para los ganados de tus siervos, pues el hambre se agravó sobre la tierra de Canaán, y ahora permítenos habitar en la tierra de Guesen.

5. Y dijo Faraón á José.

6. Que habiten en la tierra de Guesen

5. y si conoces que hay entre ellos sujetos capaces ponlos por mayores de mis ganados. *Vinieron á Egipto al lado de José, Jacob y sus hijos, y lo oye Faraón rey de Egipto.*

5. Y respondió Faraón á José y le dijo: Tu padre y tus hermanos vinieron á ti.

6. La tierra de Egipto está en tus manos en lo mejor de la tierra establece á tu padre y á tus hermanos.

7. E introdujo José á Jacob su padre.

Nadie dudará que el texto griego es más correcto hasta el versículo 5^a sobre todo si se atiende el fin del capítulo precedente, en que José prevé y dispone lo que se ha de hacer. A la segunda mitad del versículo 5, *vinieron*, etc., los editores de Cambridge ponen la siguiente nota, tomada de la edición siro-hexaplar de Lagarde: *hæc inventa sunt in alio codice, in traditione autem Septuaginta non.* Suprimidas estas frases se suprime un gran motivo de confusión en el texto. La segunda parte del versículo 6, *la tierra de Egipto*, etc., falta también en 6₂ y parece ser una glosa introducida para que respondiese al versículo 11, que sigue. Suprimida, el texto resulta or-

denado y liso, y no hay modo de dividirlo, como suelen hacer los críticos en varios documentos.

Sea el segundo tomado del libro de Josué, V, 4-7.

TEXTO HEBREO

4. Y esta es la causa porque *circuncidó* Josué: todo el pueblo que había salido de Egipto; *los varones, todos los hombres de guerra habían muerto en el desierto, en el camino, después de su salida de Egipto.*

5. *Pues todo el pueblo que salió estaba circuncidado; pero los que habían nacido en el desierto, en el camino, después de su salida de Egipto, no estaban circuncidados.*

6. *Porque los hijos de Israel caminaron por el desierto cuarenta años hasta que pereció toda la generación de los hombres de guerra que habían salido de Egipto, los cuales no habían escuchado la voz del Señor y á quienes había jurado que no verían la tierra que había jurado á sus padres darles á ellos la tierra que mana leche y miel.*

7. Y á los hijos de éstos había hecho suceder en su lugar y á éstos circuncidó Josué, pues estaban incircuncisos, porque no los habían circuncidado en el camino.

TEXTO GRIEGO

4. Y este es el modo cómo purificó Josué los hijos de Israel: todos cuantos habían nacido en el camino y cuantos incircuncisos había entre los que salieron de Egipto, á todos estos circuncidó Josué, pues por espacio de cuarenta años había vagado Israel por el desierto de la Madbaritide, por lo cual estaban sin circuncidar la mayor parte de los guerreros que habían salido de la tierra de Egipto, los cuales no habían obedecido los mandatos de Dios y de los cuales El había determinado que no verían la tierra que había jurado á sus padres darles á ellos, la tierra que mana leche y miel.

7. Y á los hijos de éstos había hecho suceder en su lugar, y á éstos circuncidó Josué, porque no los habían circuncidado en el camino.

Ninguno de los dos textos resulta claro; uno y otro adolecen de alguna confusión; pero el griego supone un original algo distinto del masorético.

El tercer ejemplo es citado por Chapman, aunque con un propósito distinto, y muestra la multitud de cosas que el texto había recibido después que se hizo la versión griega. Está tomado del I Reg., VIII, 1-5.

TEXTO HEBREO

1. Entonces juntó Salomón los ancianos de Israel, y á todos los jefes de las tribus y á los príncipes de las familias de los hijos de Israel con el Rey Salomón en Jerusalem, para trasladar el

TEXTO GRIEGO

1. Y sucedió así que hubo acabado Salomón de edificar la casa del Señor y la suya en el espacio de veinte años, entonces el Rey Salomón juntó á todos los ancianos de Israel en Sión para tras-

Arca de la alianza del Señor desde la Ciudad de David, que es Sión.

2. *Y se juntaron con el Rey Salomón todos los varones de Israel en el mes de Etanim, que es el mes séptimo, en fiesta solemne.*

3. *Y vinieron todos los ancianos de Israel y tomaron los sacerdotes el arca,*

4. *y llevaron el Arca de la Alianza del Señor y tabernáculo del testimonio y todos los vasos que en el tabernáculo había y llevaronlos los Sacerdotes y levitas y el Rey Salomón y toda la congregación de Israel que con él se había juntado iban delante del Arca, sacrificando ovejas y bueyes que no se podían contar ni numerar por la multitud.*

ladar el Arca de la alianza del Señor de la ciudad de David, que es Sión,

2. en el mes de Etanim.

3. Y tomaron los sacerdotes el Arca.

4. y el tabernáculo del testimonio y los vasos santos que había en el tabernáculo del testimonio.

5. Y el rey y todo Israel iban delante del Arca sacrificando ovejas y bueyes sin número.

Chapman cita este pasaje como modelo del estilo del Código sacerdotal. Mejor y con más acierto pudiera citarse como prueba de las muchas adiciones que en el curso de su historia recibió el texto sagrado y del criterio que á esas adiciones ó glosas presidía. En cualquier caso los ejemplos aducidos con los infinitos que se podrían añadir prueban bien la tesis de Wiener, es, á saber, que á la crítica literaria debe preceder la textual y que no es posible la primera si antes no se hace la segunda.

El segundo principio toca á la naturaleza del Código mosaico y á su interpretación. Supuesta la opinión tradicional de la autenticidad mosaica del Pentateuco, las leyes de éste debieron formar un cuerpo ordenado y lógico, basado en los mismos principios, inspirado en idénticas preocupaciones, escrito con igual estilo. Comparada luego con la historia hebrea y con la literatura profética parece se debería encontrar en ellas la prueba de la existencia del Pentateuco, que el pueblo la conocía y practicaba y que los profetas se preocupaban de inculcar su observancia. Pero sucede todo lo contrario.

El examen atento del texto sagrado conduce á conclusiones muy diversas de éstas. Cuanto á la composición legislativa hay en el Pentateuco tres códigos bien distintos y caracterizados. El primero es el *Código de la Alianza*, contenido en el *Exodo*, XIII, 3-13; XX, 23-XXIII, 19; XXXIV, 11-27, y perteneciente á los más antiguos

documentos de la historia bíblica, el elohista y el yahvista, designados con los signos JE. El segundo abarca toda la parte legislativa del *Deuteronomio*, XII-XXIV, y se distingue con la letra D. Finalmente el tercero se halla mezclado con muchos trozos históricos en todo el *Levítico* y los *Números* y por tratar sobre todo de los deberes de los sacerdotes se denomina Código Sacerdotal P. Estos tres documentos representan otras tantas etapas en el desarrollo de la religión, del culto y del derecho israelitas, desarrollo que la filosofía de la historia nos induce á suponer *a priori* y que los libros históricos y proféticos de la Biblia confirman y declaran más particularmente.

A semejante razonamiento opone Wiener algunas observaciones generales dignas de tenerse en cuenta. Ante todo, la interpretación de un código legislativo no es cosa que fácilmente pueden llevar á cabo los críticos que preferentemente se ocupan de literatura. «Las dificultades mencionadas les debieran inducir á someter la legislación mosaica al juicio de personas competentes y probar si era posible otra interpretación.

»Por no hacer esto vienen á tomar por una obra de impostores literarios la obra, la legislación genuinamente auténtica de Moisés. La verdad es que las necesidades históricas por que el pueblo pasó después de la muerte de Moisés impusieron un método particular de interpretar las leyes con el objeto de hacerlas aplicables á las nuevas necesidades de cada edad. Pero si deseamos comprender la verdadera significación original debemos pedirla á las leyes mismas y leer éstas á la luz de las circunstancias en que fueron dadas (1).»

De los tres códigos arriba mencionados el primero, JE., contiene el derecho consuetudinario de los hebreos corregido y sancionado por Moisés; el segundo, D, viene á ser como el Catecismo histórico y religioso á la vez, redactado por Moisés para uso del pueblo, y el tercero, P, abarca el conjunto de leyes, litúrgicas en su mayor parte, que los sacerdotes debían observar y enseñar al pueblo en aquellas cosas que al pueblo tocaban (2).

En este supuesto la falta de unidad en el conjunto del Pentateuco, las repeticiones de una misma cosa, las distintas preocupaciones del autor y aun las diferencias de estilo se comprenden sin dificultad y no valen nada contra el origen mosaico del mismo. Si á esto se añade

(1) *The Origin of the Pent.*, págs. 58 y sigte.

(2) *Pent. Studies*, págs. 179 y siga.

la consideración de que no pocas de las interpretaciones introducidas por la jurisprudencia hebrea y sancionadas por los profetas y sacerdotes (1) han pasado al texto antiguo de la Ley en una ú otra forma, se comprenderá mejor el poco valor del principio segundo sentado por la crítica independiente.

El tercero es el valor del argumento literario. Pero es preciso examinar con atención en qué consiste tal argumento. Las lenguas tienen su vida y su historia, como las demás cosas humanas, y cada época tiene su modo de pensar y sentir y de expresar sus pensamientos y sentires. El estudio de la fonética y del léxico de una lengua nos muestra las etapas históricas de ésta, y una vez establecidas éstas con documentos ciertos, será fácil señalar la época de cualquier escrito por el examen de sus caracteres gramaticales. Estos, sin embargo, no se pueden aquilatar como se aquilatan las piedras preciosas en la balanza de precisión. Los caracteres de estilo, la manera de pensar y sentir de cada época y de cada autor, bien que sean con frecuencia determinables; pero no se puede negar que la empresa es más difícil y que el subjetivismo del crítico entra por mucho en que la balanza del juicio se incline á una ú otra parte.

He aquí ahora cuál es el resultado de aplicar semejante argumento á la crítica del Pentateuco: «El lenguaje de los cuatro grandes documentos —dice Briggs— es tan diverso, que ellos han debido ser compuestos por autores diferentes. La diferencia del lenguaje se extiende á una buena porción del vocabulario, y cada uno de los documentos tiene su léxico propio. Estas diferencias no lo son únicamente de sinónimos, son diferencias que indican diversas épocas en el desarrollo histórico de la lengua hebrea. Los documentos representan un lenguaje que no ha existido sino algunos siglos después de la muerte de Moisés. La evidencia de todo esto ha sido dada sólo en parte por Driver en *Introduction to the Literature of the Old Testament* y por mi *Higher Criticism of the Hexateuch* y en muchas otras obras recientes; pero se encuentra expuesto de una manera completa en nuestro nuevo léxico hebreo, ya terminado, y en el cual los Dres. Brown y Driver, y yo mismo, hemos clasificado cuidadosamente el uso de todas las palabras hebreas conforme á su desarrollo histórico en la literatura del Antiguo Testamento. Es imposible estu-

(1) El sacerdocio era el encargado de enseñar al pueblo el sentido de la Ley. *Deut.*, XVII, págs. 9 y sigte. De la influencia de los profetas bien claro hablan los libros históricos, especialmente en el reinado de David, Salomón, Ezequías y Josías.

diar la serie completa de estas palabras, tal como lo hemos hecho, sin llegar á la conclusión que nosotros hemos obtenido con entero acuerdo, que Moisés no pudo haber escrito ninguno de los grandes documentos de que el Pentateuco se compone (1).»

Si las afirmaciones tan triunfalmente expuestas en el párrafo que precede fuesen ciertas, la crítica del Pentateuco dispondría de un medio de análisis excelente para llevar á cabo su plan; pero, por desgracia para ella, tales asertos están en el aire, y poco ó nada valen en el examen objetivo del Pentateuco. Los documentos cuyos vocablos se dicen examinados ó clasificados cronológicamente no lo han sido aún con certeza y con argumentos independientes del mismo argumento literario, por donde el uso de éste implica un círculo vicioso. Luego la lengua, más bien por efecto de las transformaciones del texto que, como antes vimos, fueron muchas, que por otros motivos, apenas tienen historia fonética ni lexicográfica; es imposible hacer en hebreo una Gramática histórica de la lengua, como se ha hecho en latín, en griego, en castellano, á pesar de no abarcar estas lenguas un período de tiempo más extenso que el que existe entre Moisés y el Eclesiástico. El argumento filológico queda reducido á su mínima expresión, y expuesto su uso á los peligros de las impresiones subjetivas, como la historia misma de la crítica demuestra. En qué consiste precisamente este argumento nos lo expone con nuevas seguridades Carpenter, el autor del *Hexateuco de Oxford*, la obra clásica de la crítica inglesa.

«Puede razonablemente esperarse que los materiales de cada edad, deducidos de las diversas fuentes, se encontrarán señalados por sus caracteres propios de estilo y expresión. Giros particulares de la frase, debidos á la vivacidad de la narración oral, expresivos de la precisión legal ó repetidos por la vehemencia apasionada del orador, pueden coincidir con diferentes grupos de la narración histórica ó de la legislación, ya distinguidas unas de otras por la incompatibilidad de su contenido. La presencia de estas particularidades viene á ser á la vez un indicio; y cada ejemplo que se añade en concordancia con la ley general de las probabilidades aumenta más y más el valor de cada una. Y se agranda su fuerza si hay alguna razón de creer que ellas tienen alguna conexión con otras energías del pensamiento y de la vida. El periodista que hablase incidentalmente de la «tendencia

(1) Citado por Wiener, *Pent. Studies*, págs. 197 y sigte.

altruista» (*tendence not ourselves*) ó de la «suavidad y la luz», podría con seguridad, ser colocado con Mateo Arnold en la segunda mitad de la época victoriana. El maestro que hablase de «morar en el silencio» y en la «eternidad», no podría haber enseñado antes de Carlyle. Con razón se encontrará muy diferente el vocabulario filosófico de Coleridge comparado con el de Hume. La expresión de la devoción de Watts y de Doddridge tiene que ser diferente de la de Newman y Faber.

»De la misma suerte, si una serie de capítulos que por razones independientes son asignados al siglo VII muestran marcadas afinidades de expresión con Jeremías y otra serie con Ezequiel, es posible explicar la semejanza mediante la hipótesis de la imitación (*indebtedness*) de los profetas; pero el estudioso debe considerar también la probabilidad de que tales semejanzas sean debidas á la influencia de escuelas religiosas separadas.»

Tal es el procedimiento empleado en la crítica del Pentateuco y de los demás libros bíblicos, muy distinto, por cierto, del descrito por Briggs, y cuya inseguridad es evidente, y se muestra aún más cuando se mira á los resultados: contar las palabras, giros y contracción de cada trozo, clasificarlas en grupos, sin atender siempre ni á si los trozos están ya clasificados como distintos, si semejantes elementos se hallan ó no en los demás documentos, ni siquiera si pueden ser debidos á defectos del texto. Cuando se encuentra alguna palabra ó expresión que estorba, se la pone á cuenta del redactor ó de algún despreocupado glosista. Este es el método más expuesto á las influencias del subjetivismo, aunque se tratara de cosas en que las predisposiciones del ánimo tienen menos influjo que en las tocantes á la Religión y á la Escritura.

*
* *

Para que más claro aparezca, lo que en este artículo nos proponemos, el estado de la crítica del Pentateuco, examinaremos los principales argumentos, aplicaciones de los tres principios arriba establecidos.

«La clave para la división del Pentateuco, dice Carpenter, puede decirse que se halla en el *Exodo*, VI, 2-8... (1)».

El pasaje á que se refiere trata de la revelación del nombre de

(1) Citado por Wiener, *Essays in Pent. Criticism*, pág. 4.

Dios. El Señor declara á Moisés que á los Patriarcas no les ha revelado su nombre Jahve, que sólo se les apareció como El Saddai, Dios Omnipotente. De aquí concluye el autor citado que todos los lugares en que se menciona el nombre de Jahve no pueden ser escritos por el autor de *Exodo*, VI, 2-8, á menos de afirmar que se contradijo. Sentado este principio, los críticos hacen la disección del Pentateuco hasta el lugar de referencia mediante el uso de los nombres divinos, y luego sobre esta base prosiguen la del resto.

Los adversarios de la crítica niegan en primer término al citado pasaje el sentido de una revelación del nombre de Jahve; se trata más bien de establecer nuevas y más estrechas relaciones entre Dios y su pueblo, de las cuales el nombre divino venía á ser como el símbolo, á la manera que en la alianza de Noé Dios puso como testigo de su alianza el arco iris que sin duda no comenzó á existir entonces (1). Negado el principio, Wiener examina la aplicación del mismo. Supuesta la corrección del texto hebreo, resulta imposible hacer la división del *Génesis* en tres documentos, P. E. J., distintos unos de otros y armónicos cada uno consigo mismo. 1.º, el nombre de Jahve se halla dos veces en los pasajes atribuidos á P; 2.º, igualmente se lee cuatro en los alegados como de E; 3.º, cuanto á J., emplea con frecuencia el nombre Elohím y Eva invoca el nombre (*Gen.*, IV, 1) de Jahve antes de que Enoc comenzase á invocarle (*Gen.*, IV, 26). Todas estas cosas echan los críticos á cuenta de un redactor armónista (2).

Si ahora aplicamos á los nombres divinos del *Génesis* la crítica textual basados en las versiones griegas y en los otros elementos cuya aplicación todo el mundo reconoce legítima y los mismos críticos aplican cuando no contradice á su teorías, las consecuencias son todavía más desastrosas. Wiener examina con cuidado 64 pasajes, de los cuales 36 tienen en contra todas las versiones griegas, 8 el texto tradicional de los LXX, otros 8 la versión de Luciano y los 12 restantes algunos manuscritos, ya sea del texto hebreo, ya del griego, ya también alguna versión menos importante (3).

Semejante resultado fué poco atendido del nuevo comentarista del *Génesis*, Skinner, en la colección *The International Theolo-*

(1) *Essays in Pent. Crit.*, págs. 45 y sigs. TOELSTRA, *The Name of God in the Pentateuch. The base of biblical criticism reexamined transl. from the Dutch*. London, 1912.

(2) *Essays in Pent. Crit.*, pág. 7.

(3) *Essays*, págs. 24 y sigs. Sobre este punto ha publicado también un estudio Schlög, profesor del Seminario de Viena.

gical Library y esto ha dado lugar á una contienda epistolar entre los editores de la colección y Wiener que acusaba al autor de *deslealtad científica*. Al fin Skinner ha publicado una serie de artículos en el *The Expositor*, en los cuales defiende su conducta sosteniendo la tesis á todas luces falsa y condenada en teoría y en la práctica por todos los críticos, de la perfección del teatro hebreo en frente del griego y la imposibilidad de corregirle en ninguno de los pasajes alegados por el testimonio de éste.

Chapman, en cambio, reduce el valor tan importante de los nombres divinos para la distinción de las fuentes: «La distinción entre los nombres divinos se emplea para confirmar los resultados obtenidos por otros métodos críticos, ó puede considerársele como fundamento de una probabilidad, que es luego corroborada por ulteriores (1) investigaciones.»

Otro de los argumentos en favor de la tesis crítica es la abundancia de narraciones dobles, unas conservadas distintas y otras fundidas por algún redactor en una sola. Disputan los autores católicos sobre la existencia de tales narraciones en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, defendiéndolas algunos, é impugnándolas otros, en nombre de la teología como contrarias á la inspiración, ó en nombre de la exégesis como contrarias á la crítica (2). Que la fusión de narraciones diversas fuera común en los escritores antiguos no puede ponerse en duda (3), y que siendo éste un procedimiento literario admitido en las letras humanas, sea como todos los demás compatible con la inspiración tampoco parece que ofrece dificultad. La verdadera dificultad está en la existencia de semejantes narraciones, duplicadas en la forma y extensión que le dan los críticos para asegurar sus teorías. Wiener aplicó también su atención al examen de estos hechos, vieniendo á reducir á la nada, mediante el auxilio de la crítica textual, una buena porción de semejantes argumentos. Nos contentaremos con presentar á nuestros lectores uno solo para muestra. Se refiere á la prisión de José. *Gen.*, XXXIX, 20-XL, 4. «Y el señor de José le tomó y le puso en la prisión, en el lugar donde estaban retenidos los presos del Rey; y él estaba allí en la prisión. 21. Y fué el Señor con José y extendió sobre él su bondad y le dió gracia en los ojos del jefe de la prisión. 22. Y entregó el jefe de la prisión en poder de José

(1) *An Introduction to the Pentateuch*, pág. 50.

(2) *Dictionnaire d'Apologétique*, art. CRITIQUE, por el P. Durand, col. 802-804.

(3) Chapman, *An Intr.*, *Appendix VII*, *Rev. Biblique*, 1906, págs. 1 y sigs.

todos los detenidos que había en la prisión; y todo lo que allí se hacía él era quien lo dirigía. 23. Y el jefe de la prisión no atendía á nada de lo que hacía José, porque el Señor estaba con él y cuanto hacía el Señor lo prosperaba. XL, 1. Y ocurrió después de estos sucesos que el copero y el confitero del Rey de Egipto ofendieron á su señor el Rey de Egipto. 2. Irritóse Faraón contra sus oficiales, contra el jefe de los coperos y contra el príncipe de los confiteros, 3. y los echó en la prisión, en la casa del *jefe de los guardias* (título que en XXXIX, 1 se da á Putifar), en la prisión, en el lugar en que estaba José detenido. 4. Y constituyó *el jefe de los guardias* á José sobre ellos y él los custodiaba y así pasaron algún tiempo en la prisión.»

La narración precedente parece constar de dos: una en que José es esclavo de un egipcio que le echa en la prisión, y ésta es la narración yahvista, y otra en la cual es esclavo del capitán de la guardia, en cuya casa están presos los dos oficiales del Rey, y ésta pertenecerá al autor elohista. Pero si á la luz del texto griego examinamos el relato masorético, notaremos fácilmente la causa de la confusión. Esta se halla en la palabra *jefe de los guardias* de los vv. 3 y 4 que vienen á confundir al amo de José con el carcelero. El texto de los LXX tiene en ambos casos ἀρχιδεσμφοῦλας, jefe de la prisión. La verdadera lección es sin duda la griega, y el origen del texto masorético, la falsa lectura de grupos semejantes de letras. De igual modo se disipan las equivocaciones que existen en la serie del relato, quedando así reducida á una simple unidad la doble narración sostenida por los críticos, y disipado uno de sus más fuertes argumentos (1). Otros muchos pudiéramos ver disipados de esta misma suerte. Ahora vengamos á algunos puntos capitales de la legislación mosaica.

Y sea el primero el lugar del culto. Criticando Wiener el uso que los críticos hacen de este argumento en algunas obras recientes, llega á decir que uno de éstos, «lejos de ser la obra de un honrado profesor, es un deliberado intento de engañar al público, y que en ella se contienen afirmaciones que Driver ha reconocido falsas y ha rechazado públicamente».

Veamos en qué consiste el argumento de los críticos y cómo se resuelve. El *Exodo*, XX, 24-26, prescribe las condiciones que deben tener los altares en que se puede ofrecer sacrificios al Señor. Han de ser de tierra ó de piedras brutas y sin grada, y pueden erigirse en

(1) *Pentateuchal Studies*, págs. 29 y sigs.

todos los lugares «en que Dios hubiese hecho memoria de su nombre». Tales altares no constituían un santuario, era el altar sólo á cielo descubierto, y, contra la interpretación tradicional de la crítica, así lo viene á admitir Driver en su reciente comentario al *Exodo* (1). Según la declaración de Wiener, la ley del *Exodo* venía á ser una ratificación, aunque restrictiva en parte, del derecho consuetudinario hebreo, que permitía ofrecer sacrificios en cualquier lugar y aun por los legos. Moisés lo limita para los sacrificios voluntarios, y en altares de las condiciones antes dichas. En el *Deuteronomio*, XII, Moisés habla de nuevo de los sacrificios que por prescripción de la ley debían ofrecerse al Señor en tiempos determinados. No en todas las ciudades, sino «en el lugar que el Señor hubiese elegido para hacer habitar ahí su nombre (para que ahí sea invocado su nombre, LXX), en una de tus tribus» (así en XII, 14, 5), han de ofrecer sus sacrificios, holocaustos, diezmos y ofrendas y han de acudir en peregrinación los israelitas á celebrar sus banquetes sagrados delante del Señor con su familia y los levitas que habiten en la ciudad. A su vez reitera el precepto... de sangrar los animales destinados al consumo ordinario, y la prohibición de comer la sangre.

Ven aquí los críticos una afirmación categórica de la unidad del santuario en Israel y una condenación de la ley del *Exodo* antes citada (2). En hecho de verdad, responden los adversarios, el *Deuteronomio* no deroga la ley del *Exodo* porque trata de cosas distintas. Según Wiener se habla aquí de los sacrificios obligatorios impuestos por la ley y que debían ser ofrecidos en el santuario nacional (3) Griffit, á nuestro juicio con más acierto (4), admite que se trata de los sacrificios obligatorios, pero niega que éstos hayan de ofrecerse precisamente en el santuario nacional y no en cualquiera otro que el Señor hubiese elegido para que se invocase en él su nombre.

Las frases al parecer restrictivas de XII, 5, 14, no tienen necesariamente el valor que se les atribuye, y, además, son probablemente glosas ó interpretación auténtica introducidas en el texto después, que en virtud de la creciente centralización del culto y de las profanaciones que en los otros altares se cometían, vino á quedar el santuario de Jerusalén como único legítimo y que realizaba la con-

(1) *Exodus*, en la col. *Cambridge Bible*, págs. 206 y 211.

(2) Chapman, *An Intr.*, págs. 131 y sigs.

(3) *Essays in Pent. Crit.*, págs. 173 y sigs.

(4) *The problem of the Deuteronomy*, pág. 82.

dición de ser elegido por el Señor para hacer habitar en él su nombre. En cualquier caso la contradicción desaparece de los textos alegados, lo mismo que de la historia posterior comparada con la Ley.

El argumento Aquiles de la crítica en favor del código sacerdotal está en el modo de considerar á los sacerdotes y levitas. El código de la alianza contenida en el *Exodo* no hace mención alguna de las personas que han de ejercer las funciones sagradas, supuesto que la lección de *sacerdotes* en *Exod.*, XIX, 22, 24, se debe corregir conforme á Aquila que lee *ancianos*, lo que cuadra mejor con el contexto de toda la narración. a) En el Código sacerdotal la tribu de Leví es consagrada por Moisés al culto divino, y de ella Aarón y sus hijos ejercen propiamente los oficios sacerdotales y los demás reciben el cargo de ayudar á los sacerdotes y trasladar el tabernáculo y demás objetos de culto. (Núm., III, IV.) En oposición á esto el *Deuteronomio* no hace distinción entre los sacerdotes y los levitas; todos los mira de igual modo y los designa con el nombre de *sacerdotes levíticos*. b) Además en Núm., XXXV, 1-8, se les señalan cierto número de ciudades para habitar repartidos en todo el territorio de Israel. El *Deuteronomio* en cambio los supone dispersos por las ciudades de las otras tribus y viviendo en medio de sus hermanos, á los cuales se manda los atiendan con amor y les hagan participantes de sus fiestas y de los frutos de su hacienda. (*Deut.*, t. XII, 12, 8: XIV, 27, 29.) c) Finalmente, según P, los levitas reciben para su sustento los diezmos de Israel, de los cuales la décima parte debe ser entregada á los sacerdotes aaronitas. El *Deuteronomio* establece, en cambio (XIV, 22-27) que los diezmos sean ofrecidos al Señor en su santuario, y consumidos en alegre fiesta por el oferente y su familia junto con los levitas. En favor de éstos y demás necesitados establece además (XIV, 28-29) otro diezmo trienal sobre los frutos de la tierra. Por último, el cap. XVIII, 1-4, fuera de las partes de la víctima, concede á los levitas los principios de cuanto la Ley prescribe ofrecer al Señor.

Semejante diversidad de preceptos ni puede venir del mismo legislador, ni responden á la misma época, ni se armonizan con lo que la historia nos enseña en este punto.

La solución dada por Viener á semejantes objeciones está basada en una interpretación del texto algo nueva, pero que no parece ajena al mismo. En primer término, según el Código sacerdotal, no sólo Aarón y sus hijos, sino toda la tribu de Leví es consagrada al minis-

terio sacerdotal, aunque se concede á Aarón y á su descendencia el sumo sacerdocio y el servicio, no exclusivo sin embargo, del santuario nacional. Siendo éste el único existente durante el tiempo de peregrinación por el desierto, en virtud de una medida provisoria se les asignó á los demás los ministerios secundarios. Tal estado de cosas estaba á punto de cambiar cuando se publicó el *Deuteronomio*, que por eso no se hace diferencia entre levitas y sacerdotes en el libro de Josué donde aparece ya le cambio realizado. Por eso en la historia de Israel se habla de sacerdotes que no son aaronitas y de miembros de la tribu de Leví que son sacerdotes, que ejercían sus funciones en los varios santuarios ó altares de Israel. La decadencia de la familia de Aarón, que en la época de David fué privada del sumo sacerdocio, y lo que Ezequiel narra (XLIV, 6-16) de los sacerdotes de los santuarios, más bien confirma las disposiciones de la Ley guardadas hasta entonces que la teoría de los críticos.

Cuanto al segundo punto, la objeción se resuelve fácilmente ya que el Código sacerdotal al señalar las ciudades levíticas no prohibía á éstos ausentarse de ellas é ir á morar á otras ciudades de Israel; el *Deuteronomio* (XVIII, 6-8) supone este cambio de domicilio y la historia nos muestra además la buena voluntad con que muchas veces eran recibidos los levitas en las otras ciudades y familias como una prenda de las bendiciones divinas. Finalmente, la última parte de la objeción se reduce, en substancia, á que mientras P declara santos y debidos al clero las primicias y los diezmos, el *Deuteronomio* los considera de libre oblación. Wiener resuelve la dificultad alegando el pasaje de Núm. V. 9 s. en el cual se declara la ley de P. en conformidad con las prescripciones de D. y muestra lo mucho que la ley dejaba á la espontaneidad del pueblo, á pesar de su estilo en apariencia tan absoluto. Dice así el texto aludido: «Toda ofrenda escogida de las cosas santas, que los hijos de Israel presentasen al sacerdote pertenecerá á éste; las cosas que cualquier hombre hubiese consagrado serán tuyas; lo que se da al sacerdote le pertenecerá.» Tomadas estas palabras como regla de interpretación jurídica las primicias y diezmos son *cosas santas*, no para que todas sean consagradas al Señor y entregadas al sacerdote, sino para que de ellas escoja cada cual lo que tuviere devoción y lo ofrezca al Señor en su santuario y lo consuma en devota fiesta junto con su familia y los ministros del Señor. La historia viene á confirmar esta interpretación lata de la ley de P.

Las fiestas solemnes de Israel aparecen también diversamente expuestas en los varios códigos y constituyen otro nuevo argumento invocado por los críticos en favor de su teoría.

El *Exodo* en lugares distintos (XXIII, 14-17 y XXXIV, 18, 22, 23) establece el modo y tiempo de tres solemnidades, la Pascua, Pentecostés y los Tabernáculos. Los textos son idénticos en todo y, lejos de probar la existencia de dos documentos distintos, que se llamarían J y E, son más bien un testimonio más para la historia de la transmisión del texto sagrado, no de otro modo que la existencia de algunos trozos de un mismo salmo en diversos lugares del salterio. El *Deuteronomio* (XVI, 1-17), aunque en el estilo que le es propio, prescribe la observancia de las mismas tres solemnidades y la concurrencia al santuario del Señor á festejarle en compañía de los levitas, de los huérfanos y de las viudas, que también han de tener su parte en las alegrías del Señor. Estas tres fiestas eran sin duda antiguas en Israel y están íntimamente ligadas á la vida agrícola y pastoril del pueblo. La Pascua es la fiesta del comienzo de la siega y de los recientes (1), Pentecostés es la conclusión de la mies y la oblación de los primeros panes y los Tabernáculos la fiesta de la vendimia y la recolección de los últimos frutos.

El *Levítico* en el capítulo XXIII contiene una detallada explicación de cómo se han de celebrar las fiestas del Señor, y á las antedichas añade el día 1.º del séptimo mes, ó sea la fiesta de las *trompetas*, y el 10 del mismo, la fiesta solemnísimá de la *expiación* (*Lev.*, XXII, 24, 25, *Núm.* XVI. Cf. XXVIII, XXIX.)

La comparación de los tres textos suscita dos dificultades, la primera está en el diferente estilo y en la mayor abundancia de detalles litúrgicos del Código sacerdotal, la segunda consiste en la existencia de las otras fiestas en el mismo Código. Ambas se resuelven con facilidad si atendemos á lo que en la primera parte dijimos de la naturaleza de los tres códigos. P está escrito para la dirección de los sacerdotes, y viene á ser como el libro ceremonial del sacerdocio levítico, en el cual se contiene lo que ellos deben hacer y lo que deben enseñar al pueblo en orden principalmente al culto divino.

Quien se extrañe de encontrar en él mayor abundancia de detalles, también se maravillaría de que una ley canónica, y un cate-

(1) Esto no se opondría á lo que en el *Exodo* se dice de la institución de la Pascua. La institución de Moisés se limitaría á algunos nuevos ritos, añadidos para que mejor representasen el suceso histórico, cuya memoria Dios quería perpetuar en Israel.

cismo no concordasen en todo con el ceremonial del culto. Igual solución sirve para explicar el silencio del *Exodo* y del *Deuteronomio* relativamente á las otras fiestas, especialmente á la fiesta de la expiación. Los dos primeros códigos hablan sólo de aquellas tres solemnidades en que el pueblo debía acudir con sus ofrendas á los santuarios principales, mientras el tercero habla de las fiestas *de iglesia*, por decirlo así. En esas nuevas solemnidades el pueblo permanecía en sus casas y los sacrificios eran públicos ofrecidos por el sacerdocio en nombre del pueblo todo, y según el cap. XVI del *Levítico*, únicamente en el santuario principal. En suma, P. contiene el calendario de todas las fiestas del año y los ritos con que habían de celebrarse; el *Exodo* y el *Deuteronomio*, la prescripción de aquellas tres fiestas más principales, ya por las romerías que traían consigo, ya por los sacrificios y oblaciones que el pueblo debió ofrecer al Señor. (1).

Señalaremos como último punto la ley relativa á la esclavitud en la cual los críticos ven una incompatibilidad cronológica. También se habla de los esclavos en los tres códigos. El *Exodo* (XXI, 2-11) y el *Deuteronomio* (XV, 12-18) concuerdan perfectamente en establecer la libertad de todos los israelitas y en prescribir la manumisión en el año 7.º para el caso en que hubiese sido perdida la libertad, añadiendo el *Deuteronomio* en conformidad con su espíritu de caridad, que el amo no despidiera de casa al esclavo con las manos vacías. Si el interesado deseara quedar como siervo perpetuo en casa de su señor, testificará *ante el Dios* su resolución, y el amo le atravesará la oreja en señal de perpetua servidumbre. El *Exodo*, además, habla de las jóvenes que fuesen compradas con la mira del matrimonio, á las cuales manda tratar como á las hijas de la casa, y concede facultad de salir libres si de otro modo fuesen tratadas.

La legislación del *Levítico* (XXV, 39-55), aunque al parecer habla del mismo asunto, pero en realidad trata de otro muy distinto, del deudor insolvente que, según todo el derecho antiguo, venía á ser esclavo del acreedor. La ley establece las relaciones del israelita reducido á este extremo con su señor, ya sea hebreo, ya extranjero, que mora en el territorio de Israel. En ningún caso se considerará como siervo aquel á quien las deudas obligan á entregarse á su acreedor. Y como éstas quedan todas canceladas en el año de jubileo, por lo mis-

(1) *Pent. Studies*, págs. 190 y sigs.

mo el deudor debe quedar libre en este año. Para el caso en que el acreedor sea extranjero, la ley concede al simple deudor el derecho de rescatarse ó de ser rescatado por otros, calculando el precio del rescate por los años que faltan hasta el jubileo. Tal es el sentido de las referidas leyes sobre la esclavitud, en las cuales nadie encontrará contradicción. La interpretación dada á la última del *Levítico* emana claramente de la lectura del texto y de la comparación con el derecho de los demás pueblos antiguos (1).

La exposición de los hechos y argumentos que preceden, bien que tan sumaria, confirman lo que al principio del artículo decíamos de la crisis en que se encuentra la crítica del Pentateuco. Las teorías anotadas, más que en sólidos argumentos y en hechos comprobados, se fundan en postulados filosóficos, cuya confirmación y aplicación se intenta buscar en la historia bíblica, y así acaban por descubrir lo deleznable de sus cimientos, cuando las doctrinas filosóficas pierden crédito, y los hechos se examinan, no á través de esos prejuicios, sino á la clara luz de la evidencia objetiva. La contienda entre las escuelas diversas no terminará tan pronto; pero la lucha está ya en tablada, y es de creer que antes de mucho tiempo algún crítico de reconocida autoridad, quemando los ídolos que había primero adorado, venga á sostener algunas *herejías críticas*, acerca del Pentateuco y de los otros libros del Viejo Testamento, á la manera que Harnack lo hizo en el terreno de la crítica neotestamentaria. Las exageraciones de los críticos heterodoxos habrán servido para estudiar con más ahinco el texto sagrado y las enseñanzas de la tradición, para precisar los resultados, y, en fin, para poner más en claro la solidez de la enseñanza de la Iglesia, *quae est columna et fundamentum veritatis*.

Roma, Colegio Internacional Angélico.

FR. ALBERTO COLUNGA, O. P.

(1) *The Origin of the Pentateuch*, págs. 79 y sigs.

LAS CORTES Y LA CONSTITUCION DE CADIZ

(Continuación.)

IV

Llámase *legítimo* en términos de política y derecho, todo aquello que está conforme con las leyes. Partiendo de esta definición dicho se está que será *legítimo* ó *ilegítimo* un Gobierno según se constituya en conformidad ó desacuerdo con las leyes que estén vigentes en un Estado al instituirse el Poder público.

Así vemos que al prender en Europa en los últimos años del siglo XVIII y todo el XIX la llama revolucionaria que fué cambiando poco á poco y más ó menos violentamente las instituciones políticas de todos los países, en casi todos ellos se formaron escuelas ó partidos que se llamaron *legitimistas* y *tradicionalistas* para luchar contra aquellas innovaciones revolucionarias por entender que se habían establecido *ilegítimamente* al derrocar todo el régimen antiguo, lejos de acomodarse á él, y cambiar también con frecuencia de soberanos y dinastías. Este fenómeno histórico-sociológico ha sido universal, y merece que se le tenga en cuenta y se le considere con serenidad.

La filosofía legitimista ó tradicionalista tiene en su favor una base muy sólida y respetable; arranca nada menos que del concepto filosófico de la vida, que es continuidad ordenada, que es desenvolvimiento suave de dentro afuera, que no admite «saltos» — *natura non facit saltum* — ni «violencias», sin atentar contra sí misma. Y esto lo mismo en la vida individual que en la colectiva, lo mismo en los dominios de la Biología que en los de la Sociología y de la Política; con tanta mayor verdad y necesidad por parte de esta última disciplina cuanto que encierra mayor número de vidas que reclaman las mismas condiciones. La filosofía que podemos llamar revolucionaria ó progresista no tiene en favor suyo (creo yo) otra razón que la siguiente: una legislación política por perfecta y adecuada

que se la suponga, por bien que exprese, al promulgarse, el sentir, el querer y las necesidades reales del alma nacional en un momento dado, no es posible que abarque todos los matices, todas las necesidades de la vida nacional, suponiéndola, como la suponemos en continuo movimiento, en perpetuo desarrollo, no sólo por virtud del dinamismo de dentro afuera, sino también por influencias exteriores, sumamente complejas y á veces totalmente extrañas á la vida de la nación, imposibles de prever ni remediar por las leyes anteriores, y más cuando se carece de órganos políticos encargados de recoger constantemente esas alteraciones y palpitaciones de la vida nacional para acrecentarlas y encerrarlas en forma de leyes. Es decir, que puede haber momentos históricos, momentos críticos en la vida política de los pueblos en que su legislación positiva caduque por sí misma en parte ó en todo, por hacerse incompatible con nuevas circunstancias y vicisitudes inesperadas y perentorias, las cuales exigen la creación de una nueva *legalidad* total ó parcial, la cual se hace *legítima* á sí misma, por los mismos motivos que fueron legítimas las legislaciones anteriores, la legislación primitiva, á la que debemos suponer inspirada por las necesidades que experimentaron los pueblos al constituirse en Estados, ó cuando la perfeccionaron con adiciones ó desenvolvimientos. Porque no habrá *legitimista* ni *tradicionalista*, en el sentido filosófico de la palabra, que lleve su culto fetichista por una legislación determinada al extremo de conceptuarla eterna é inmutable, sean las que sean las mutaciones de los tiempos y las nuevas necesidades que éstos vayan creando en los Estados. Si el concepto tradicionalista ó legitimista excluye la idea de revolución y violencia, también incluye esencialmente, creemos nosotros, la idea de *vida*, y la idea de vida implica la necesidad de *evolución* y de progreso continuos, de modo que pueden armonizarse perfectamente en no pocos casos las dos grandes tendencias que envuelven todas las luchas políticas y sociales contemporáneas: la *tradición* y el *progreso*.

Aplicando ahora estos principios elementales al punto histórico-jurídico que pretendemos esclarecer respecto á la legitimidad ó ilegitimidad de las Cortes de Cádiz, tendremos que dilucidar si la convocación ó establecimiento de éstas, durante la ausencia del Rey Fernando VII y en medio de la guerra de la Independencia, fué conforme ó disconforme con la legislación entonces vigente en España, ó si eran tales las circunstancias por que atravesaba la nación y tal la legalidad constituida que *fuera* de las leyes ó *contra* las mismas leyes vigentes á la sazón, podía y debía crearse una nueva legalidad ó legitimidad política. Para esto hay que hacer, desde luego, una narración escueta y sucinta de los hechos políticos y jurídicos que se sucedieron en España desde que Fernando VII se ausentó de Madrid el 10 de Abril de 1808 hasta el 24 de Septiembre de 1810 en que se instalaron las susodichas Cortes generales y extraordinarias.

Las Cortes de Cádiz, pues, no se constituyeron inmediatamente después de partir Fernando VII para Bayona. Fueron convocadas y abiertas por la *Regencia* del Reino; ésta había sido instituida por la *Junta Central* el 31 de Enero de 1810, y la *Central*, por las Juntas locales, provinciales ó regionales reunidas en Aranjuez el 25 de Septiembre de 1808. La legitimidad ó ilegitimidad puede, por tanto, esconderse en la sucesión de estas diferentes Autoridades. Ahora bien, ¿fué ó no fué legítima la *Regencia*? ¿lo fué la *Junta Central*? ¿lo fueron las *Juntas* locales, provinciales ó regionales?

He aquí todo el plano dentro del cual tenemos que movernos. En hecho de verdad ninguna de estas Autoridades fué *directamente* instituida por Fernando VII; en ninguna de ellas delegó directamente toda ó parte de su soberanía. En este sentido podemos decir que ninguno de estos Gobiernos que hubo en la Península fué legítimo.

Por otra parte, nada en pro ó en contra de estos Gobiernos y de aquellas circunstancias extraordinarias dicen claramente las leyes entonces vigentes, según los más doctos y autorizados comentaristas. Si el Rey, desde el destierro, se mostró conforme ó disconforme con aquellas Autoridades después de constituídas, y si esto bastaba para darles ó quitarles la *legitimidad*, nos lo irán diciendo los hechos, y á ellos nos remitimos.

No hay necesidad de referir todos los que ocurrieron en España en los últimos meses de 1807 y en los primeros de 1808, aunque todos ellos contribuyeron al mismo desenlace político y á la misma embrollada situación que estamos estudiando.

Napoleón Bonaparte, como es sabido, había asociado al Gobierno español, cuyo primer Ministro era el favorito Godoy, á sus proyectos de conquistar el reino de Portugal para herir á Inglaterra.

Con esto se creyó autorizado el Emperador de los franceses para introducir en España sus ejércitos y ocupar sus principales plazas militares. No veían muchos la necesidad de esto último para el proyecto principal, y así, las murmuraciones, las inquietudes y recelos del pueblo español ante la perspectiva de otros peligros (que, al fin, se confirmaron) fueron aumentando y formando estado de verdadera agitación, hasta el punto de convencer á la Corte de la necesidad de huir á América, como lo había hecho la Corte portuguesa. Tampoco el pueblo español quería esto, y de estos dos sentimientos encontrados y violentos se originó el motín de Aranjuez, ocurrido en la noche del 17 al 18 de Marzo de 1808, por creer que la familia real emprendía entonces su viaje á América. Las consecuencias de aquel primer movimiento popular, cuyo sentido y circunstancias describen con minuciosidad los historiadores de la época, fueron: la separación del Gobierno de D. Manuel Godoy, á quien el pueblo, exageradamente, atribuía todos los males, y la abdicación de Carlos IV en su hijo Fernando VII, al que también el pueblo español (formándose siem-

pre ídolos y víctimas propiciatorias á falta de ideas claras sobre la cosa pública) consideraba único remedio de todas las desdichas nacionales y enemigo irreconciliable de los franceses: ¡Ignorábase entonces la correspondencia de Fernando con Napoleón cuando el proceso de *El Escorial!*

Fernando VII, al subir al Trono el 19 de Marzo de 1808, recibió del pueblo español la adhesión más entusiasta y fervorosa (1). Pronto fué reconocido por el Cuerpo diplomático acreditado en Madrid, *menos por el Embajador francés*. El 24 de Marzo entró Fernando VII en Madrid en medio de grandes aclamaciones; pero el día antes ya había sido ocupada la capital de la Monarquía por las tropas de Murat en número de 15.000, mientras la guarnición española no pasaba de 3.000 soldados. Esto podrá explicar, aunque no justificar, la conducta que en adelante siguió Fernando VII con los franceses, defraudando así todas las esperanzas que en él habían puesto todos los españoles. En efecto: el 2 de Abril publicó el Gobierno un Bando que debió contrariar sobremanera á los buenos patriotas madrileños, pues que con él se pretendía privar al pueblo hasta del instinto de conservación y del derecho á ver la Patria en peligro. Aquella orden gubernativa calificaba las manifestaciones de disgusto y hostilidad que se hacían contra los franceses de «una infundada y ridícula desconfianza acerca del intento con que dichas tropas (las de Murat) permanecen en la Corte y en otros pueblos del reino», y afirmaba el Rey que «no puede menos de advertir y asegurar por última vez á sus vasallos, que deben vivir libres de todo recelo en esta parte, y que las intenciones del Gobierno francés arregladas á las suyas, lejos de amenazar la menor hostilidad, la menor usurpación, son únicamente dirigidas á ejecutar los planes convenidos con S. M. *con el enemigo común*.» ¿Quien era este *enemigo común*? Podría ser Inglaterra, la que había destruído nuestra Escuadra en Trafalgar; mas para muchos pudiera ser el pobre Godoy: Así, valiéndose del equívoco, se utilizan muchas veces los mitos y las pasiones populares... Un mes justo después pudo decirse con aterradora verdad quién tenía razón, si el Rey ó el pueblo. Entre tanto, los Reyes

(1) «Aunque en aquellos momentos de general entusiasmo—dice D. Modesto Lafuente (*Historia general de España*, p. III, lib. XI, cap. XXI)—nadie parecía reparar en el modo y forma con que el Rey había hecho su abdicación, ni ocurriese si un acto de tamaña transcendencia había sido ejecutado en plena libertad ó arrancado por la violencia ó por el miedo, el Consejo, sin embargo, lo pasó á informe de los fiscales, en conformidad á su antiguo formulario; pero que el público entonces censuró, y que los Ministros del nuevo monarca reprendieron severamente, ordenando al Consejo que inmediatamente la publicase, como así lo hizo, obedeciendo á un mandato con que se creyó libre de toda responsabilidad. Si en aquellos momentos el sentimiento nacional demostrado por la fervorosa alegría que embargaba al pueblo, parecía poder suplir la falta de las formalidades que antiguamente habían acompañado en España á estos actos, y si entonces no podía pensarse en que se congregasen Cortes del reino, porque nada estaba más distante de las ideas de los Ministros del nuevo monarca que este paso legal, hubiera sido, no obstante, muy conveniente para obviar ulteriores cuestiones haber puesto á la renuncia de Carlos IV un sello de legitimidad.»

padres, arrepentidos de la abdicación de Aranjuez y pesarosos de la suerte «del pobre Príncipe de la Paz», cuya vida, puesta en peligro, querían salvar á todo trance, acuden á Murat y al mismo Napoleón en demanda de justicia contra su hijo Fernando VII, al que acusan de usurpador (1) y jefe de complots desde el asunto de El Escorial hasta el motín de Aranjuez. En la carta escrita por Carlos IV á Napoleón el 23 de Marzo decía el primero al Emperador que había sido «forzado á renunciar á la corona» y le incluía la *Protesta* formal concebida en estos términos: «*Protesto y declaro que mi decreto de 19 de Marzo, en el que he abdicado la corona en favor de mi hijo, es un acto á que me he visto obligado para evitar mayores infortunios y la efusión de sangre de mis amados vasallos, y por consiguiente debe ser considerado como nulo.*—Carlos.»

Vaya anotando el lector imparcial la serie de obscuridades y confusiones en que se va envolviendo la misma *legitimidad* monárquica.

Por su parte Fernando VII se echó, como es sabido, en brazos de Napoleón con la mira única de obtener su reconocimiento como Rey de España. Y he aquí cómo Napoleón, por voluntad de la familia real dividida, fué elegido Árbitro de los destinos y de la Soberanía de España. ¿Qué más podía desear? Hubiera sido infiel á su carácter de conquistador, hubiera dejado de ser Napoleón, si entonces no se hubiese decidido á tomar una corona de la que se despojaban á sí mismos, con sus riñas de familia, los reyes de España. Poco trabajo le costó ya atraer hacia Bayona á todos los miembros de la familia real para que en su presencia resolvieran todas sus diferencias. El resultado es conocido: Fernando VII salió de Madrid el 10 de Abril para recibir al Emperador, á quien suponía en Burgos; no lo encontró hasta llegar á Bayona, y allí tuvieron lugar las renunciaciones de Fernando VII en su padre Carlos IV y la de éste en Napoleón Bonaparte. Fernando VII ya no volvió á España hasta el año 1814.

Ahora bien: ¿en qué manos y en qué forma quedó la *Autoridad legítima* en España? ¿Dejó alguna establecida Fernando VII? ¿Qué vicisitudes sufrió en aquel largo interregno, pues ya hemos dicho que Fernando VII no volvió á ejercer la Autoridad desde Abril de 1808 hasta Marzo de 1814? Aquí está el nudo de la cuestión para llegar al punto de la *legitimidad* ó *ilegitimidad* de las Cortes de Cádiz.

Debemos asentar, desde luego, como principio incuestionable que ninguna sociedad puede subsistir en ningún momento sin una Autoridad permanente que de suyo sea soberana para que *actualmente* pueda ejercer todas las funciones propias de la Soberanía. El organismo social es en

(1) La correspondencia íntegra de María Luisa y Carlos IV con Murat y Napoleón puede verse en Toreno: *Historia del levantamiento, guerra y revolución de España*, segunda edición, Madrid, 1847, tomo I, Apéndice núm. 10, pág. 17.—D. Modesto Lafuente dice que la autenticidad de esas cartas no fué negada ni por los autores de la *Historia de la guerra de España contra Bonaparte*, escrita de orden de Fernando VII, ni por el mismo Príncipe de la Paz en sus *Memorias*.

este punto, como el organismo humano que no puede subsistir desde el momento en que el alma se separa del cuerpo; en el organismo social el alma es la Autoridad. Las personas que encarnan en un momento la Autoridad soberana, monárquica ó poliárquicamente, pueden desaparecer, pueden cambiar, pueden sucederse unas á otras legítima ó ilegítimamente; pero la Autoridad en sí misma ni puede desaparecer con esas personas, ni cambiar, ni interrumpirse un momento; porque, ó se disuelve el organismo social, el Estado político, ó queda *inmanente*, y como difuminada en el cuerpo social para restablecerse y reencarnarse por sí misma, por virtud anterior y superior á toda ley positiva, cuando ésta no se adapta á las circunstancias ó no determina el modo de sucederse las personas que han de representarla. Y una vez restablecida ó reencarnada la Autoridad soberana en determinadas personas y en determinada forma por estos procedimientos ó leyes naturales, anteriores y superiores á toda ley positiva, y más cuando esa ley nada decide, esa Autoridad queda incondicionada y totalmente dueña de sus actos. España, pues, no podía privarse nunca de tener una Autoridad por el solo hecho de verse privada de su rey.

Pero en el caso presente no quedó la nación totalmente privada de personas que representasen más ó menos perfectamente la Autoridad, al desaparecer sus reyes de la escena. Fernando VII, previendo acaso lo que iba á suceder, dejó al partir para Burgos una *Autoridad delegada* en virtud de una *Real orden* fechada en 8 de Abril y aparecida en la *Gaceta* el 19 del mismo mes, la cual dice así (1):

«Con fecha de ayer ha comunicado el Excmo. Sr. D. Sebastián Piñuela al Excmo. Sr. Presidente del Consejo la Real orden siguiente:

«El Rey nuestro Señor acaba de tener noticias fidedignas de que su íntimo amigo y augusto aliado el Emperador de los franceses y Rey de Italia se halla ya en Bayona con el objeto más grato, apreciable y lisonjero para S. M., como es el de pasar á estos reinos con ideas de la mayor satisfacción de S. M., y de conocida utilidad y ventaja para sus amados vasallos: y siendo, como es, correspondiente á la estrechísima amistad que felizmente reina entre las dos coronas, y al mui alto carácter de S. M. I. y R., que S. M. pase á recibirle y cumplimentarle, y darle las pruebas más sinceras, seguras y constantes de su ánimo y resolución de mantener, renovar y estrechar la buena armonía, íntima amistad y ventajosa alianza que dichosamente ha habido y conviene que haya entre estos dos Monarcas, ha resuelto S. M. salir prontamente á efectuarlo. *Y como esta ausencia ha de ser por pocos días, espera de la fidelidad y amor de sus amados vasallos*, y singularmente de los de esta Corte, que tan repetidamente se lo han acreditado, que continuarán tranquilos, confiando y descansando en el notorio zelo, actividad y justificación de sus

(1) *Gazeta Extraordinaria de Madrid*, núm. 33, pág. 359, Abril de 1808.

ministros y tribunales, á quienes S. M. dexa hechos á este fin los más particulares encargos, y PRINCIPALMENTE EN LA JUNTA DE GOBIERNO, PRESIDIDA POR EL SERENÍSIMO SEÑOR INFANTE D. ANTONIO, QUE QUEDA ESTABLECIDA; y que seguirán observando como corresponde, la paz y buena armonía que hasta ahora han tenido con las tropas de S. M. I. y R., suministrándoles puntualmente todos los socorros y auxilios que necesiten para su subsistencia, hasta que vayan á los puntos que se han propuesto para el mayor bien y fidelidad de ambas naciones: asegurando S. M. que no hai rezelo alguno de que se turbe ni altere dicha tranquilidad, buena armonía y ventajosa alianza, antes bien S. M. se halla mui satisfecho de que cada día se consolidará más.»

»Lo que participo á V. E. de orden de S. M., á fin de que haciéndolo presente inmediatamente en Consejo extraordinario, lo tenga entendido, y se publique por bando con la posible brevedad, tomando las demás providencias que convengan para su más exacto cumplimiento. Dios guarde á V. E. muchos años. Palacio 8 de Abril de 1808.—*Sebastián Piñuela*.—Sr. Presidente del Consejo.—Con la misma fecha de ayer se ha servido el Rey dirigir á todos los Consejos para su inteligencia y demás efectos correspondientes el Real decreto que sigue:

«Noticioso de que el Emperador de los franceses y Rey de Italia está próximo á llegar á esta villa y corte de Madrid, he creído conveniente salir al encuentro de S. M. I. y R. para darle una prueba convincente del alto aprecio que hago de su augusta persona, y de los vivos deseos que me animan de consolidar más y más los vínculos de amistad y estrecha alianza que *felizmente* subsisten entre esta monarquía y el imperio francés, con recíproca utilidad de sus respectivos pueblos. En su consecuencia, me pondré en camino para Burgos pasado mañana 10 del corriente: y aunque mi ausencia ha de ser de corta duración, he resuelto, con motivo de las actuales circunstancias, *autorizar, como autorizo con las correspondientes facultades, á mi muy caro y amado tío el Infante D. Antonio, en quien tengo toda mi confianza por los estrechos vínculos de sangre que le unen á mi persona, y por las calidades distinguidas que le adornan, para que durante mi ausencia despache los negocios graves y urgentes que puedan ocurrir, oyendo antes á mis secretarios de estado y del despacho. Tendráse entendido en mi consejo para los efectos correspondientes.*»

Estos fueron los últimos actos políticos de Fernando VII como Rey de España; en ellos está resumida, como si dijéramos, toda la soberanía y toda la legalidad; por ellos hemos de juzgar en consecuencia todos los demás actos políticos que se sucedieron después, para ver si hubo ó no hubo oposición real y verdadera entre unos y otros, y así podremos conocer con certeza, en cuanto cabe, los que fueron *legítimos* ó *ilegítimos*, y hasta qué punto. Hay aquí, como se ve, una delegación total é incondicionada de la Autoridad política, aunque se supone que por breves días, que luego

se trocaron en años. Pero aquí la condición del tiempo es un mero accidente; para los efectos del ejercicio de la Autoridad política lo mismo tiene que la delegación dure un día que un año, seis años que veinte.

Otras son, á nuestro entender, las condiciones esenciales de la *delegación política* por las que ésta se diferencia de aquellas otras delegaciones privadas ó particulares en que el delegante es dueño absoluto de lo que delega. La persona ó las personas que tienen el ejercicio de la Autoridad política no son dueñas absolutas de la misma Autoridad; no pueden, por de pronto, obrar contra la naturaleza de la misma y sus fines esenciales; *no son*, en una palabra, *fuentes y origen de todo derecho* (1). Cuando, por ejemplo, las personas investidas de la Autoridad política se hallan física ó moralmente incapacitadas para ejercerla (de ahí las abdicaciones y delegaciones), no pueden, al hacer la abdicación ó la delegación, fraccionar á su capricho la Autoridad, reservándose parte de ella ó arrogándose derechos ulteriores ó imponiendo tales condiciones ó cortapisas que quiten á las personas sucesoras ó delegadas aquella libertad y verdadera *soberanía* que son indispensables para moverse y obrar con libertad en todo tiempo, según las exigencias de la vida nacional, y más en momentos agitados y difíciles. La Autoridad pasa toda entera al que la ejerce, así como en realidad de verdad queda totalmente privado de ella el que de ningún modo puede desempeñarla. Dos grandes límites naturales tienen sin embargo las personas que representan la Autoridad, sean ó no sean delegadas: primero, no pueden hacer uso de ella para aniquilarla ó destruirla entregando, por ejemplo, á la Nación al enemigo ó vendiendo su independencia, como si fuese una propiedad ó patrimonio; segundo, no pueden eximirse *legítimamente* del cumplimiento de aquellas leyes que las personas de gobierno se vayan imponiendo á sí mismas en el ejercicio del Poder, las cuales son las que constituyen propiamente el *derecho político* y la *tradición* integral de la nación.

La *Junta de gobierno* creada por Fernando VII quedaba, por tanto, dueña absoluta de la Autoridad política, con las naturales restricciones que acabamos de apuntar. Si su delegación fué en principio temporal y vaga en sus positivas atribuciones, después de quedar Fernando VII prisionero de Napoleón y totalmente incapacitado para gobernar, aquella delegación quedó por tiempo indefinido, y las atribuciones se hicieron absolutas, claras y definidas por sí mismas. Nadie podrá dudar que España, que sus amenazados intereses nacionales, que su vida entera, no podían quedar pendientes de aquellas vaguedades legales, de aquellas indeterminaciones, de aquellos errores fundamentales de gobierno, por carecer de leyes adecuadas á las circunstancias ó de organismos políticos

(1) En este sentido es como está condenado lo mismo el cesarismo que el principio ultrademocrático de la *soberanía nacional* ó *popular*. Conviene tener esto presente para lo que hemos de decir más adelante.

cosoberanos con el Monarca. La Nación no iba á dejarse morir porque sus reyes se empeñasen en suicidarse. Fernán VII quedó de hecho, y para los efectos de gobierno, muerto moral ó políticamente.

Prosigamos ahora con los actos políticos de la *Junta de gobierno*. A ésta le acometieron los mismos exagerados escrúpulos de *legalidad* mezquina que después se invocaron tantas veces en el desarrollo de la historia política de aquellos días, hasta concretarlos todos en la afirmación rotunda de que las *Cortes de Cádiz fueron ilegítimas*. Y aquellos meticolosos escrúpulos se apoderaron de la *Junta* cuando era más necesaria de su parte una actitud rápida y enérgica que afirmase valientemente la soberanía nacional en frente de la dominación francesa, es decir, cuando llegó á sus oídos la noticia de que Fernando VII y toda la familia Real se encontraban en Bayona en poder de Napoleón. Tal era la ofuscación y el extravío de la conciencia política, el olvido de los más elementales principios de derecho en los personajes que entonces dirigían la cosa pública, efecto, sin duda, del concepto equivocado que llegó á formarse de la soberanía real en frente de los derechos naturales y primarios de toda Nación. Suponer que aquella atonía y flojedad en que cayó la *Junta de gobierno* procedía de otras causas, sería demasiado grave é injurioso, aunque los hechos posteriores dieron pie para creerlo; supondría ó una cobardía culpable, que equivalía á la dejación ó venta de la Autoridad y de la Nación, ó un desafecto profundo, una verdadera repulsa hacia la dinastía que estaba en el destierro; y en este caso, ¿en dónde quedaba la autoridad legítima?

El que fué primer Secretario ó Ministro del despacho de Fernando VII y le acompañó como tal á Burgos y Bayona, D. Pedro Ceballos, va á ser nuestro guía en este confuso laberinto. Su *Exposición* de los hechos que prepararon la usurpación de la corona de España (1), escrita en Septiembre de 1808, es un documento importantísimo en el que se han fijado poco algunos críticos é historiadores. Testigo ocular de los hechos y amigo y servidor incondicional de Fernando VII, su autoridad tiene que ser de mucho peso para nuestro propósito, es decir, para la atestación de los hechos en que hemos de apoyarnos para discurrir sobre las Cortes de Cádiz. Escribiendo dos años antes de reunirse éstas no podía ser amigo

(1) *Exposición de los hechos y maquinaciones que han preparado la usurpación de la Corona de España, y los medios que el Emperador de los franceses ha puesto en obra para realizarla*, por D. Pedro Ceballos, primer Secretario de Estado y del Despacho de S. M. C. Fernando VII. Madrid, en la Imprenta Real, año de 1808.—“Las circunstancias—dice (pág. 1)—me han colocado en situación de ser testigo de los sucesos que han precedido á la catástrofe de Bayona, y me he hallado en ella. No he podido revelarlos antes por carecer de libertad y por no haber reunido los documentos que deben acreditar mi exposición. Faltan todavía algunos que fué preciso quemar, por exigirlo así las arriesgadas circunstancias en que se podría temer todo; otros han desaparecido por diferentes combinaciones de estos días aciagos; pero los que presento son suficientes para comprobar la atroz violencia que se ha hecho á nuestro amado Rey Fernando VII y á toda la nación.”

ni enemigo apasionado de las mismas. Y si de parcial puede tacharse será siempre por inclinarse á favorecer y disculpar los hechos y las intenciones de Fernando VII, tratando de expresar los *verdaderos* sentimientos y la voluntad del Rey contra las apariencias que movían á condenarle.

La *Junta de gobierno*, á la que no podía menos de agitar y morder algo la llama del patriotismo y de los deberes cívicos (por lo menos en algunos de sus individuos) trató de hacer algo de provecho cuando vió aproximarse la gran catástrofe. El 1.º de Mayo acordó reforzarse agregando á sí á todos los Presidentes y Decanos de los Consejos; y al propio tiempo envió secretamente á Bayona á dos sujetos, D. Evaristo Pérez de Castro y D. José Zayas, para consultar á Fernando VII las cuatro siguientes preguntas: «1.ª Si convenía autorizar á la Junta á sustituirse en caso necesario en otras personas, las que S. M. designase, para que se trasladasen á paraje en que pudieran obrar con libertad, siempre que la Junta llegase á carecer de ella. 2.ª Si era la voluntad de S. M. que empezaran las hostilidades, el modo y tiempo de ponerlo en ejecución. 3.ª Si debía ya impedirse la entrada de nuevas tropas francesas en España, cerrando los pasos de la frontera. 4.ª Si S. M. juzgaba conducente que se convocasen las Cortes dirigiendo un Real Decreto al Consejo, y en defecto de éste (por ser posible que al llegar la respuesta de S. M. no estuviera ya en libertad de obrar) á cualquiera chancillería ó audiencia del reino (1).»

«Preguntas eran éstas—añade Toreno—con que más bien daba indicio la Junta de querer cubrir su propia responsabilidad que de desear su aprobación.» En efecto: por si era poco lo que según el derecho natural podía hacer la Junta en aquellas circunstancias, sabemos que Fernando VII había enviado á dicha Junta con anterioridad los *poderes más amplios* y absolutos que podía apetecer ó necesitar. Oigamos á Ceballos (2):

«A esta (á la *violencia*), sin duda, debe atribuirse el no haberse consultado á la *horfandad del reino*, ni al remedio de sus consecuencias, con la creación de una *Junta de regencia* en paraje seguro y libre de las bayonetas enemigas. Admirado el Rei de que la Junta no escribiese á correo seguido que había tomado tan precisa determinación, la comuniqué sin perder momento una Real orden *para que executase quanto convenia al servicio del Rei y del reino; y que al efecto usare de todas las facultades que S. M. desplegaría si se hallase dentro de mi estado.*»

(En nota dice Ceballos: «El correo de gabinete portador de esta Real orden fué interceptado, y en su consecuencia, despaché un duplicado, que fué recibido por la Junta, y cuya minuta es una de las que no he podido salvar.»)

La primera de las cuatro proposiciones trató de ponerla en práctica la

(1) Toreno, loc. cit., tomo I, pág. 117..

(2) *Exposición*, etc., pág. 40.

Junta inmediatamente, nombrando otra, que se llamó *Supletoria*, para que asumiese el mando en el caso de declararse la guerra y quedar incapacitada la primera. Se designó Presidente al Conde de Ezpeleta, Capitán general de Cataluña, y Vocales á D. Gregorio García de la Cuesta, Capitán general de Castilla la Vieja; D. Antonio de Escaño, Teniente general; D. Gaspar Melchor de Jovellanos (y durante su ausencia á D. Juan Pérez Villamil); D. Felipe Gil Taboada, y, como Secretario, á D. Damián de la Santa. Pero, desgraciadamente, esta Junta, que hubiese podido heredar con dignidad la Soberanía, no llegó nunca á constituirse por la indecisión, cobardía y contraorden de la misma *Junta de gobierno*.

En estas andanzas se precipitó la horrible y gloriosa tragedia del *Dos de Mayo*, en la que el pueblo declaradamente quiso hacer uso de sus derechos naturales por sí mismo contra la invasión extranjera y contra todos los procedimientos legales que la toleraban ó consentían. Porque los actos del Dos de Mayo en Madrid, y los que después se siguieron análogos en todas las provincias, fueron algo más que la explosión sangrienta de un sentimiento romántico, más ó menos legítimo y hermoso; por la ausencia de un Infante que iba á juntarse con sus padres y hermanos; era la protesta brava, más ó menos ciega é inconsciente, contra todo el cúmulo de hechos y de procedimientos de gobierno que nos habían conducido á aquel estado tan lastimoso; por eso se generalizó tan rápidamente á toda la Nación, y se venera en la Historia como un acontecimiento de épica grandeza. De lo contrario, aquellos sucesos no pueden ser considerados á la luz de los más elementales principios de una sana política sino como motines revolucionarios.

Así los consideró y los calificó oficialmente la Autoridad legítima que entonces existía en España. Y, en efecto, si la *Junta de gobierno* continuaba considerando á Francia como nación aliada, si las tropas francesas habían de marchar en su día juntamente con las españolas á la conquista de Portugal; si Napoleón había sido elegido espontáneamente por los miembros de la familia Real en árbitro de sus diferencias desde el proceso de *El Escorial* y del *Motín de Aranjuez* y de los asuntos de Godoy, y si, aun pasado por alto todo esto, y sabiendo las renunciaciones de Bayona, como dicen que ya las conocía la Junta el dos de Mayo, ésta pensó que por encima de los intereses de una dinastía que á sí misma se vende ó se entrega en manos del invasor, están los intereses vivos de la Nación y la conservación de la paz pública ante la amenaza de una guerra desastrosa y cruel, es indudable que la *Junta de gobierno* observó una conducta, si no patriótica y heroica, prudente y sabia hasta excederse á sí misma, y proclamar nuevos y altísimos principios de política al condenar aquella peligrosa rebelión. Aún pudiera justificarse de otro modo la conducta de la *Junta*, y es pensar que ella puso por encima de todo la vida de las personas reales que estaban en poder de Napoleón, al romperse las hostili-

dades y empezar el derramamiento de sangre francesa. Pero sea de esto lo que quiera, el hecho fué que la *Junta de gobierno*, desde el día dos de Mayo, se puso resueltamente del lado de Napoleón y de los franceses, bien despechada por el efecto desastroso que produjo en el pueblo su comportamiento aquel día memorable, ó convencida de que el bien de la Nación ó el suyo propio estaba más asegurado con la dominación napoleónica. La conducta de la Junta el dos de Mayo fué como sigue: rota la pelea entre el pueblo y el Ejército francés, dos individuos de la misma, Ofarril y Azanza, entrevistáronse con Murat, que se hallaba dando órdenes á los suyos. Los comisionados españoles prometieron al francés apaciguar los ánimos de los *insurrectos* si mandaba cesar el fuego. Murat lo prometió, y montados á caballo los dos miembros de la Junta, en unión de un general francés, dirigieron á los Consejos. Estos antiguos organismos designaron para el mismo efecto á algunos de sus individuos y todos ellos se lanzaron á las calles tremolando pañuelos blancos, en señal de paz: de este modo cesó la lucha que aún amenazaba ser terrible. Al día siguiente las restantes autoridades de Madrid y muchas respetables Corporaciones, guiadas por un miedo que no excusa ni perdona la historia, ó por una sincera adhesión al nuevo orden de cosas, provocada ó avivada por el recuerdo y las palpables consecuencias de los escándalos y desórdenes del régimen anterior, felicitaron á Murat por haber reprimido aquella «sedición del *populacho madrileño*», prometiendo todos al mismo tiempo laborar por la sumisión á Bonaparte de toda la Nación. El mismo día 3 de Mayo salió para Francia el Infante D. Francisco, cuyo intento de partida el día anterior fué causa ocasional del levantamiento; el día 4 partió también el Presidente de la Junta y hermano de Carlos IV, D. Antonio Pascual, dejando á sus compañeros de desgraciado gobierno una carta que se hizo célebre (1). Así quedó decapitada y privada de toda sombra de legitimidad aquella *Junta de gobierno* que nombrara Fernando VII, y en la que estuvo encarnada la Soberanía de la Nación. Para colmo de males, aquel mismo día, estando la Junta celebrando sesión, se presentó de improviso Murat y ocupó la Presidencia. Azanza, Ofarril y Gil y Lemus protestaron; pero no debió ser con mucha energía, porque la Junta continuó después con Murat á la cabeza, y no tuvieron sus miembros la valentía de disolverse, de huir ó de hacer algo siquiera, por donde se viese claro su patriotismo ó fidelidad. El día 7 de Mayo llegó la contestación de Fernando VII á las cuatro proposiciones que la Junta le había remitido en forma de consulta, y que ya quedan indicadas. En una de ellas ya se ha visto que se apuntaba la idea de *Cortes*, y Ceballos añade que en la cuarta

(1) "Al señor Gil: A la Junta para su gobierno la pongo en su noticia cómo me he marchado á Bayona de orden del rey, y digo á dicha Junta que ella sigue en los mismos como si yo estuviese en ella. Dios nos la dé buena. Adiós, señores, hasta el valle de Josafat.—Antonio Pascual."

se consultaba también al Rey «de qué materias deberían ocuparse las Cortes». La contestación del Rey vino en forma de dos *Decretos*, uno dirigido á la *Junta de gobierno* y el otro al *Consejo de Castilla*, y los dos decían substancialmente lo mismo: que el Rey autorizaba para que se hiciese el USO MÁS AMPLIO DE LA SOBERANÍA, y en el dirigido al Consejo se decía claramente QUE SE CONVOCASEN LAS CORTES. Pero como el mismo día 7 recibió la Junta otro Decreto de Carlos IV, hecho nuevamente Rey, aunque por unos momentos, en el que se nombraba á Murat Presidente de la misma (1), los miembros de ella se creyeron totalmente excusados de dar cumplimiento á aquellos Decretos, y ni siquiera dieron conocimiento del suyo al Consejo de Castilla. He aquí cómo se expresa Ceballos en su citada *Exposición*:

«El que las llevaba (las cuatro proposiciones) llegó á Bayona el 4 de Mayo de 1808. Tomadas por el Rei (pág. 42) en consideración las quatro proposiciones de la Junta, se sirvió S. M. *expedir dos Reales decretos en la mañana del siguiente día 5 uno escrito todo de su Real mano*, dirigido á la Junta de gobierno en contestación á sus proposiciones, y otro firmado por S. M. (Yo el Rei), dirigido en primer lugar al Consejo, y en su defecto á qualquiera Chancillería ó Audiencia del reino que se hallase desembarada. Estos decretos originales, encaminados por mí con toda reserva, y por conducto seguro, se sabe que llegaron á manos de uno de los Ministros individuos de la Junta, que ya se halla ausente, y á cuyo nombre venía el primer sobrescrito; pero la Junta es visto que no hizo uso alguno del que la concernía, y ni tampoco pasó al Consejo el que venía dirigido para él.» En nota añade: «Quando estos dos Reales decretos llegaron á manos de la Junta ya había pasado el aciago día 2 de mayo. El Emperador, después de la partida de los Reyes Padres, arrancó precipitada é indeciblemente de esta Corte á todos los individuos de la Familia Real, y los condujo á Bayona; pero aún restaba el paso importante de apoderarse completamente del gobierno, y para verificarlo se hizo abortar la sangrienta escena del 2 de mayo; escena de horror y de iniquidad, bastante conforme á la conducta que han usado en otros países los franceses modernos para llegar á un resultado semejante.»

«Las minutas—añade—de estos dos decretos no existen en mi poder, porque la crítica situación en que el Rei se hallaba en Bayona, y la necesi-

(1) El Decreto que traen todos los historiadores es el siguiente: "*Decreto de Carlos IV.* Habiendo juzgado conveniente dar una misma dirección á todas las fuerzas de nuestro reino para mantener la seguridad de las propiedades y la tranquilidad pública contra los enemigos, así del interior como del exterior, hemos tenido á bien nombrar lugar-teniente general del mismo á nuestro primo el gran duque de Berg, que al mismo tiempo manda las tropas de nuestro aliado el emperador de los franceses. Mandamos al Consejo de Castilla, á los capitanes generales y gobernadores de nuestras provincias que obedezcan sus órdenes, y en calidad de tal *presidirá la Junta de gobierno*. Dado en Bayona en el palacio imperial llamado del Gobierno, á 24 de Mayo de 1808.—Yo el Rey."

dad de evitar todo comprometimiento á S. M., me obligaron á romperlas. Sin embargo, conservo bien en la memoria, y atestiguan y certifican lo mismo los tres Secretarios de S. M., oficiales de su primera Secretaría de Estado, *D. Eusebio Bardaxí y Azara*, *D. Luis de Onís* y *D. Evaristo Pérez de Castro*, que á la sazón se hallaban á mi lado en aquella ciudad, y vieron y leyeron los dos citados decretos originales, que su tenor era en substancia como sigue: «Decía el Rei á la Junta de gobierno (1), *que se hallaba sin libertad, y consiguientemente imposibilitado de tomar por sí medida alguna para salvar su Persona y la monarquía; que por tanto autorizaba á la Junta en la forma más amplia para que en cuerpo, ó substituyéndose en una ó muchas personas que la representasen, se trasladase al parage que creyese más conveniente; y que en nombre de S. M., y representando su misma Persona, exerciese todas las funciones de la soberanía. Que las hostilidades deberían empezar desde el momento en que internasen á S. M. en Francia, lo que no sucedería sino por la violencia. Y por último, que en llegando ese caso tratase la Junta de impedir del modo que pareciese más á propósito, la entrada de nuevas tropas en la península*» (pág. 43). «Es mui de notar (dice Cevallos en la nota á las anteriores palabras) el perfecto acuerdo que en lo substancial ha habido entre la voluntad del Rei manifestada á la Junta en su Real decreto de 5 de mayo, y la determinación de sus fieles vasallos, pues hemos visto á casi todas las provincias de la monarquía levantarse á un tiempo espontáneamente contra la opresión, sin tener el menor antecedente de la voluntad de su Soberano.» «En el decreto dirigido al Consejo Real (agrega Cevallos, pág. 44) y en su defecto á qualquiera Chancillería ó Audiencia, decía S. M., *que en la situación en que se hallaba, privado de libertad para obrar por sí, era su Real voluntad que se convocasen las Cortes en el parage que pareciese más expedito; que por de pronto se ocuparon únicamente en proporcionar los arbitrios y subsidios necesarios para atender á la defensa del reino, y que quedasen permanentes para lo demás que pudiese ocurrir.*» En nota á estas palabras dice Cevallos: «Los tres secretarios del Rei con ejercicio de decretos abaxo firmados, certificamos haber visto y leído en Bayona los dos decretos originales expedidos por S. M. el Sr. D. Fernando VII en 5 de mayo de este presente año, de que se hace mención en este escrito; y era su contenido en substancia y en quanto conservamos en nuestra memoria el mismo que en él se manifiesta.

»Madrid 1.º de setiembre de 1808. *Eusebio de Bardaxí y Azara, Luis de Onís, Evaristo Perez de Castro.*»

(1) Había interés entonces en los partidarios del Rey de mostrar á éste amante y director de todo cuanto la nación hacía y deseaba... Después sucedió lo contrario: se trató de hacer ver que el Rey no quería Cortes ni cosa parecida...

La Junta de gobierno, como hemos dicho, no hizo caso alguno de los últimos Decretos de Fernando VII. Lejos de esto, en la *Gaceta* del 10 de Mayo publicó el documento siguiente (1):

«La Junta suprema de gobierno, reunida y compuesta en este día de los señores D. Francisco Gil de Lemos, D. Miguel Josef de Azanza, don Sebastian Piñuela y D. Gonzalo O-Farril, secretario del despacho, y de los señores Duque de Granada de Ega, presidente del Consejo de las Ordenes, marqués Caballero, presidente del de Hacienda, marqués de las Amarillas, decano del de Guerra, D. Arias Mon, decano del de Castilla, y Conde de Montarco, consejeros de Estado, para oír la lectura de una carta de S. A. I. y R. el Gran Duque de Berg, con fecha de hoi, estando deliberando sobre ella, se sirvió S. A. I. y R. ofrecerse á venir á la Junta. La qual después de una madura deliberación en su presencia, considerando

«Que las circunstancias extraordinarias de que habla S. A. I. y R. en su carta existen realmente;

»Que no se debe perder un instante en prevenir y precaver los males que resultarían para el reino de qualquiera irresolución en las autoridades constituidas, tanto civiles como militares;

»Que la familia real se halla reunida en Bayona, de donde sabremos en breve tiempo lo que se haya decidido baxo la mediación de S. M. el Emperador de los franceses Rei de Italia;

»Que finalmente se sobreentiende que nada debe anticiparse ni juzgarse de antemano, en la presente sesión á las disposiciones que se esperan de Bayona;

»Ha resuelto:

»Que nombre presidente de dicha junta suprema de gobierno á S. A. I. y R. el Gran Duque de Berg.

»La junta ha decidido en seguida unánimemente que todos sus miembros se reunirán á esta resolución, y concurrirán cada uno por su parte al despacho franco y sincero de todos los negocios de la monarquía.

»Después de esto ha nombrado la junta unánimemente por su secretario al Coronel conde de Casa-Valencia, oficial de la primera secretaría de Estado, quien formará y guardará minutas de las deliberaciones y resoluciones de cada sesión, y refrendará quanto se expida por dicha junta suprema. Palacio 4 de mayo de 1808. Firmado: *Joaquín, Fr. Francisco Gil, El conde de Montarco, Arias Mon, Caballero, D. de Granada, Azanza Piñuela, etc., etc.*»

Así se extinguió ó fué á parar á manos de los franceses la *Soberanía nacional legítima* que había dejado establecida Fernando VII. La misma Junta cuando recibió los dos susodichos *Decretos* que observados con

(1) *Gazeta de Madrid*, núm. 45, págs. 442 y siga.

prontitud aún hubieran podido salvar la situación (1), alegó la razón de que no tenían valor alguno, toda vez que el 6 de Mayo había firmado Fernando VII solemnemente (ya el 1.º de Mayo había presentado la renuncia, aunque con condiciones, en manos de Carlos IV) su abdicación de la corona de España en manos de Bonaparte. Y para justificarse plenamente de su afrancesamiento hizo que se publicasen en los números sucesivos de la *Gaceta* todos los documentos importantes que se habían firmado en Bayona referentes al modo como la *legitimidad* había pasado de nuestros reyes á los Bonaparte. Así aparecen en la *Gaceta* del 13 de Mayo la *Protesta de Carlos IV* de su abdicación fechada en Aranjuez el 21 de Marzo; una *Carta* de éste á Napoleón notificándole la anterior; *Reiteración* de la protesta al Infante D. Antonio fechada el 17 de Abril; *Carta del Emperador al Príncipe de Asturias*, después de la abdicación de Carlos IV en Napoleón; *Real manifestación*, firmada por Carlos IV el 4 de Mayo en Bayona, aconsejando á los españoles amistad con los franceses; otro *Decreto* de la misma fecha firmado también por Carlos IV, nombrando á Murat lugarteniente, del reino, y una *Orden de remisión del Real decreto anterior* al Consejo para que fuese cumplido, fechada el 7 de Mayo y firmada por Piñuela, y la *Nota* del Consejo en pleno acatando el nombramiento de Murat y ordenando por su parte que fuese comunicado á todas las autoridades civiles y eclesiásticas seculares y regulares para que sea cumplido, firmada el 8 de Mayo (2). Este mismo día remitió Napoleón á

(1) Aquella era la ocasión propicia, de no haber aprovechado otras anteriores, para disolver la *Junta de gobierno* y constituir la otra *Junta supletoria*, según se había acordado el 1.º de Mayo. Pero, decididamente, estaba ya aquella autoridad afrancesada, y para evitar que se hiciese algo en aquel sentido, dirigiendo el alzamiento, ordenó la Junta al que había sido nombrado futuro Presidente de la *Supletoria*, Conde de Ezpeleta, Capitán general de Cataluña, que no se moviese de allí ni se aproximase á Zaragoza, lugar designado para la reunión, y en donde se hallaba ya el Secretario Gil Taboada desde el día 2 de Mayo, en cuya mañana salió precipitadamente de Madrid, viendo el rumbo que tomaban las cosas y con el objeto de dar cumplimiento á lo proyectado el día anterior.

(2) Vid. *Gazeta de Madrid*, núm. 46, págs. 449 y sigs.—Creo muy conveniente entresacar algunos párrafos de los principales documentos firmados en Bayona, y que traen integros varios historiadores, como Toreno, Lafuente y Gebhardt en sus respectivas *Historias*; Ceballos, en su *Exposición*; Ofarril y Azanza, en su *Memoria*; Escóiquiz, en su *Idea sencilla*, etc.

En la *Carta de Fernando VII á su padre Carlos IV*, fechada el 1.º de Mayo, dice el primero: "V. M. me dijo igualmente que su abdicación había sido espontánea, y que aun cuando alguno me asegurase lo contrario, no lo creyese, pues jamás había firmado cosa alguna con más gusto. Ahora me dice V. M. que aunque es cierto que hizo la abdicación con toda libertad, todavía se reservó en su ánimo volver á tomar las riendas del Gobierno cuando lo creyese conveniente. He preguntado en consecuencia á V. M. si quiere volver á reinar; y V. M. me ha respondido, que ni quería reinar ni menos volver á España. No obstante me manda V. M. que renuncie en su favor la corona que me han dado las leyes fundamentales del reino, mediante su espontánea abdicación."

"Estoy pronto, atendidas las circunstancias en que me hallo, á hacer la renuncia de mi corona en favor de V. M. bajo las siguientes limitaciones:

"1.º Que V. M. vuelva á Madrid, hasta donde le acompañaré, y serviré yo como

Murat una orden por la que le mandaba que exigiese á la Junta y al Consejo que designasen al individuo de la familia imperial que más les agradase para ocupar el trono de San Fernando. El Consejo de Castilla tuvo aún un momento de arranque contestando á la invitación, que no podía acceder á los deseos del Emperador porque consideraba nulas las renunciaciones de Bayona; pero al día siguiente cambió de actitud y parecer abroquelándose en un subterfugio abogadesco, pues decía que «le parecía al Consejo que la elección de Rey de España debía recaer en el hermano

su hijo más respetuoso. 2.^a *Que en Madrid se reunirán las Cortes, y pues que V. M. resiste una congregación tan numerosa, se convocarán al efecto todos los tribunales y diputados de los reinos.* 3.^a *Que á la vista de esta asamblea se formalizará mi renuncia, exponiendo los motivos que me conducen á ella: éstos son el amor que tengo á mis vasallos, y el deseo de corresponder al que me profesan, procurándoles la tranquilidad y redimiéndolos de los horrores de una guerra civil por medio de una renuncia dirigida á que V. M. vuelva á empuñar el cetro, y á regir unos vasallos dignos de su amor y protección.* 4.^a *Que V. M. no llevará consigo personas que justamente se han conquistado el odio de la nación.* 5.^a *Que si V. M., como me ha dicho, ni quiere reinar ni volver á España, en tal caso yo gobernaré en su real nombre como lugar-teniente suyo.*—Carlos IV contestó á su hijo el dos de Mayo en otra carta: “Hijo mío: los consejos pérfidos de los hombres que os rodean han conducido la España á una situación crítica; sólo el emperador puede salvarla.” Aludiendo al proceso de El Escorial y á los sucesos de Aranjuez, añade Carlos IV: “Me creí obligado á recordar mis derechos de padre y de rey: os hice arrestar y hallé en vuestros papeles la prueba de vuestro delito; pero al acabar mi carrera, reducido al dolor de ver perecer á mi hijo en un cadalso, me dejé llevar de mi sensibilidad al ver las lágrimas de vuestra madre. No obstante mis vasallos estaban agitados por las presunciones engañosas de la facción de que os habéis declarado caudillo.” “Vuestro padre ha sido vuestro prisionero: mi primer ministro, que había yo criado y adoptado en mi familia, cubierto de sangre fué conducido de un calabozo á otro... Os habéis sentado sobre mi trono, os pusisteis á la disposición del pueblo de Madrid y de tropas extranjeras que en aquel momento entraban.” “He recurrido al emperador de los franceses, no como un rey al frente de sus tropas y en medio de la pompa del trono, sino como un rey infeliz y abandonado. He hallado protección y refugio en sus reales: le debo la vida, la de la reina y la de mi primer ministro. He venido, en fin, hasta Bayona y habéis conducido este negocio de manera que todo depende de la mediación de este gran príncipe.

“*El pensar en recurrir á agitaciones populares es arruinar á España y conducir á las catástrofes más horribles á vos, á mi reino, á mis vasallos y mi familia.*” “Me ha declarado (el emperador) que no os reconocerá jamás por rey.” “En esta situación, mis derechos son claros, y mucho más mis deberes. *No derramar la sangre de mis vasallos, no hacer nada al fin de mi carrera que pueda acarrear asolamiento é incendio á la España, reduciéndola á la más horrible miseria.*” “*Yo soy rey por el derecho de mis padres; mi abdicación es el resultado de la fuerza y de la violencia.* NO TENGO, PUES, NADA QUE RECIBIR DE VOS, NI MENOS PUEDO CONSENTIR Á NINGUNA REUNIÓN EN JUNTA, nueva necia sugestión de los hombres sin experiencia que os acompañan. He reinado para la felicidad de mis vasallos, y no quiero dejarles la guerra civil, los motines, las juntas populares y la revolución. *Todo debe hacerse por el pueblo, y nada por él.*” —El 4 de Mayo contestó Fernando VII á su padre con otra Carta, en la que responde á todos los cargos de la anterior. Respecto á la abdicación de Aranjuez dice Fernando VII: “Posteriormente se me ha presentado una copia de la protesta que V. M. hizo al emperador sobre la nulidad de la abdicación, y luego que V. M. llegó á esta ciudad, preguntándole yo sobre ello, me dijo V. M. que la abdicación había sido libre, aunque no para siempre. Le pregunté asimismo por qué no me lo había dicho cuando la hizo, y V. M. me respondió porque no había querido; de lo cual se infiere que la abdicación no fué violenta, y que yo no pude saber que V. M. pensaba en volver

mayor de Napoleón, José Bonaparte, actual soberano de Nápoles», aunque «bajo la salvaguardia y protesta de no entrar en la cuestión política ó perjudicar su respuesta á los reyes y demás sucesores según las leyes del reino». A las manifestaciones del Consejo y de la Junta de gobierno se unió bien pronto el Ayuntamiento de Madrid, y lo mismo hicieron casi todas las Autoridades de Provincias alegando las mismas razones, y sobre todo insistiendo en que sus poderes eran *delegados* y no *propios*.

Elegido ya José Bonaparte Rey de España, el 24 de Mayo apareció en la *Gaceta* la convocatoria de Cortes españolas para Bayona, en donde habían de reunirse los Diputados el 15 del próximo Junio.

á tomar las riendas del Gobierno. También me dijo que ni quería reinar ni volver á España. A pesar de esto, en la carta que tuve la honra de poner en las manos de V. M., manifestaba estar dispuesto á renunciar la corona en su favor, *mediante reunión de las Cortes*, ó en falta de éstas de los Consejos y diputados de los reinos; *no porque esto lo creyese necesario para dar valor á la renuncia, sino porque lo juzgo muy conveniente para evitar la repugnancia de esta novedad, capaz de producir choques y partidos.* "Ruego, por último, á V. M. encarecidamente que se penetre de nuestra situación actual y de que se trata de excluir para siempre del trono de España nuestra dinastía, sustituyendo en su lugar la imperial de Francia; *que esto no podemos hacerlo sin el expreso consentimiento de todos los individuos que tienen y pueden tener derecho á la corona, ni tampoco sin el mismo expreso consentimiento de la nación española reunida en Cortes y en lugar seguro.*"—El 5 de Mayo firmábase un *Tratado* entre Carlos IV y el Emperador de los franceses, cuyo artículo primero dice así: "S. M. el rey Carlos, que no ha tenido en toda su vida otra mira que la felicidad de sus vasallos, *constante en la idea de que todos los actos de un soberano deben únicamente dirigirse á este fin*, no pudiendo las circunstancias actuales ser sino un manantial de disensiones tanto más funestas cuanto las desavenencias han dividido su propia familia, ha resuelto ceder, como cede por el presente, todos sus derechos al trono de las Españas y de las Indias á S. M. el emperador Napoleón, como el único que, en el estado á que han llegado las cosas, puede restablecer el orden: entendiéndose que dicha cesión sólo ha de tener efecto para hacer gozar á sus vasallos de las condiciones siguientes: 1.^a La integridad del territorio será mantenida; el príncipe que el Emperador Napoleón juzgue deber colocar en el trono de España será independiente, y los límites de la España no sufrirán alteración alguna. 2.^a La religión católica, apostólica, romana, será la única en España. No se tolerará en su territorio religión alguna reformada, y mucho menos infiel, según el uso establecido actualmente."—El día siguiente escribió Fernando VII á su padre las siguientes líneas: "Venerado padre y señor: el 1.^o del corriente puse en las reales manos de V. M. la renuncia de mi corona en su favor. He creído de mi obligación modificarla con las limitaciones convenientes al decoro de V. M., á la tranquilidad de mis reinos y á la conservación de mi honor y reputación. No sin grande sorpresa he visto la indignación que han producido en el real ánimo de V. M. unas modificaciones dictadas por la prudencia y reclamadas por el amor de que soy deudor á mis vasallos. Sin más motivo que éste ha creído V. M. que podía ultrajarme á la presencia de mi venerada madre y del emperador con los títulos más humillantes, y no contento con esto exige de mí que formalice la renuncia sin límites ni condiciones, so pena de que yo y cuantos componen mi comitiva, seamos tratados como reos de conspiración. *En tal estado de cosas hago la renuncia que V. M. me ordena, para que vuelva el gobierno de la España á el estado en que se hallaba en 19 de Marzo*, en que V. M. hizo la abdicación espontánea de su corona en mi favor."—El día 10 se firma igualmente otro *Tratado* entre el Príncipe de Asturias (Fernando VII) y Napoleón. En el art. 1.^o se dice: "S. A. R. el príncipe de Asturias se adhiera á la cesión hecha por el rey Carlos de sus derechos al trono de España y de las Indias en favor de S. M. el emperador de los franceses, etc., y renuncia en cuanto sea menester á los derechos que tiene como príncipe de Asturias á dicha corona,"

En realidad de verdad España había perdido la Soberanía en el momento en que la capital quedó ocupada por 25.000 hombres de tropas francesas, no teniendo allí España más que 3.000 soldados escasos; todo lo demás que sucedió fué una consecuencia lógica de aquella gran victoria política ganada por Napoleón á la torpeza de nuestra Corte. La *violencia* que después se invocó para disculpar á nuestras autoridades y quitar *legitimidad* á sus actos ¿es comparable á la *violencia* con que una nación vencida en los campos de batalla, firma el tratado de paz? Cuestión es esta sumamente delicada é interesante; pero nosotros no creemos necesario el dilucidarla para nuestro propósito. Fuesen ó no fuesen legítimas las renunciaciones de Bayona *ante el derecho* (otra cosa es ante la moral), fuese ó no fuese legítimo el afrancesamiento de la Junta de gobierno y demás autoridades, una vez que la Nación, que el pueblo en masa, rebelándose contra esos Poderes, se había declarado por la *Independencia nacional*, quedaba rota ó en suspenso la continuidad jurídica positiva; dejaba de existir *Gobierno legítimo determinado*, y, so pena de declarar disuelta jurídicamente á España, muerta ó reducida á sus elementos primordiales, y so pena también de condenar la guerra de la Independencia como un crimen inmenso, hay que admitir que la *Soberanía* había vuelto íntegra á la Nación. De hecho estaba ya ejecutando actos soberanos, y esos actos soberanos, como la declaración de guerra, etc., creaban á todas luces *nuevos derechos*. En rigor y atendiendo á la sucesión y documentación externa oficial no existía en España otro gobierno legítimo, de existir alguno, que el gobierno francés ó afrancesado.

Ahora bien, prescindiendo, como acabamos de decir, de si había motivos suficientes para creer en la voluntariedad de Fernando VII al hacer la renuncia de su corona y autoridad á cambio de otras ventajas; de si había prevaricado ó no como tantos otros personajes elevados; de si aquella ausencia del Rey (sin sucesión además), que lo mismo podía ser temporal que indefinida, autorizaba para que la Nación dispusiese libremente de sí misma; de si la autoridad conferida á la *Junta de gobierno* fué absoluta y sin condiciones, y, por fin, de si Fernando VII tenía autoridad para dictar los dos importantes *decretos* últimos, que, como se sabe, no se *promulgaron*, queremos hacer constar como resumen de todo lo que llevamos dicho una sola cosa: QUE FUÉ VOLUNTAD Y MANDATO EXPRESO DE FERNANDO VII QUE SE CELEBRASEN CORTES DEL REINO, SIN LIMITACIÓN DE AUTORIDAD NI DE TIEMPO, ES DECIR, CON TODA LA SOBERANÍA DE QUE EL REY PODÍA DISPONER; AQUELLAS CORTES QUE, SEIS AÑOS DESPUÉS, CALIFICÓ DE ILEGÍTIMAS Y NULAS.

Si conceptuamos, pues, á Fernando VII en el destierro con poderse suficientes y legítimos para ordenar la reunión de Cortes á fin de que ejerciesen la Soberanía, es indudable que estas Cortes y todo lo que ellas dispusiesen, haciendo uso de la Autoridad soberana, debía ser *legítimo* y

debía quedar incorporado, sin limitación de tiempo, á la legislación de España; y si se conceptúa al Rey en el destierro sin poderes para dar esas disposiciones; si estaba con la Soberanía suspensa indefinidamente, entonces las Cortes resultaban legítimas por sí mismas en tanto en cuanto fuesen obra de la Nación, á la cual volvía el ejercicio pleno de aquella Soberanía política tan indignamente abandonada.

Hecha esta declaración proseguiremos nuestro análisis acerca de la *legitimidad* de las Cortes de Cádiz; porque, como éstas, según se ha dicho, fueron obra de la *Regencia*, la Regencia de la *Junta central* y ésta á su vez de las *Juntas provinciales*, todavía pudiera esconderse en alguno de esos intermedios aquella supuesta ó pretendida ilegitimidad, ya por el modo de cumplirse el voto de la Nación, ó ya por la forma de llevar á la ejecución los dos decretos mencionados de Fernando VII, ó los que sobre este particular fueron dando las diversas autoridades que se sucedieron en la Península, supuesto que la idea de Cortes empezó á agitarse por todos lados desde el momento en que se apreció la gravedad extraordinaria de las circunstancias y se comprendió el peligro en que estaba la Soberanía nacional. Aquí nos veremos obligados á hacer un estudio comparativo entre las antiguas y las modernas Cortes, para deducir si éstas podían *legítimamente* quebrantar la forma antigua, si de hecho la quebrantaron y hasta qué punto, y, por fin, si es *jurídicamente legítimo* el moderno régimen constitucional.

FR. JOSÉ D. GAFO, O. P.

La homogeneidad de la doctrina católica ⁽¹⁾

VIII

EL VERDADERO PROCESO TEOLÓGICO

Estábamos preparando el artículo prometido sobre «el lugar orgánico que la autoridad de la Iglesia ocupa en nuestra fe», cuando nos hemos visto honrados con una carta de un ilustre teólogo, amigo nuestro, en la cual se nos hacen algunas observaciones ú objeciones, que será bien constatar antes de proseguir nuestro trabajo. Este paréntesis en nuestros artículos no será inútil, pues servirá para aclarar más y más la naturaleza

(1) Véase cómo aprecia la importancia y actualidad de esta cuestión, y la competencia con que el P. Marín la va tratando, el eminente teólogo P. Gardeil, en la *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* (Octubre de 1913, págs. 791-795): "Le P. Marín Sola continue dans LA CIENCIA TOMISTA la série de ses articles sur l'*Homogénéité de la doctrine catholique*. Dans notre précédent *Bulletin* nous avons rendu compte de la première partie de ce travail. L'auteur se propose dans cette seconde partie d'exposer, d'après saint Thomas et ses principaux commentateurs, les notions de vérité théologique, de vérité infaillible, de vérité dogmatique, de donne révélé et de manifester la parfaite homogénéité objective de ces quatre états gradués de la doctrine catholique.

"Les trois articles que nous avons sous les yeux s'arrêtent aux conclusions suivantes: 1^o La véritable conclusion théologique est, selon saint Thomas, identiquement contenue dans la majeure de foi du raisonnement quant à la réalité des choses; elle est cependant implicite dans cette majeure quant aux raisons par lesquelles la vérité de la majeure est exprimée dans la conclusion.

"2^o Il y a, partant, deux conceptions de la théologie, selon qu'on entend la dépendance virtuelle de la conclusion vis-à-vis de la majeure, d'une dépendance entre réalités distinctes (Suárez), ou d'une dépendance de raisons distinctes formulant une même et identique réalité (Saint Thomas).

"3^o La vérité proprement théologique (celle qui suite à la conception thomiste de la théologie) n'est pas la résultant d'un raisonnement apparent, ni par suite une vérité appartenant formellement, bien que confusément, à la foi, comme le veut Suárez. Elle résulte d'une véritable déduction, qui pour être obtenu en mettant en relation de dépendance des concepts et non des réalités distinctes, n'en constitue pas moins un véritable raisonnement analogue au raisonnement métaphisique. Elle dépend, effectivement, de la majeure et donne relève de l'habitus de théologie et non de la foi divine.

"4^o Cette vérité théologique peut cependant passer à l'état de vérité dogmatique,

del verdadero proceso teológico y de la verdadera conclusión teológica, y de la rigurosa y propia y verdadera teología, según Santo Tomás (1).

de dogme (et non pas seulement à l'état de vérité de foi ecclésiastique) par définition de l'Eglise. Celle-ci suppose normalement une déduction identique avec la déduction théologique dans son fond (les considérants de la définition), mais ne s'appuie pas sur elle. Elle procède uniquement de l'assistance divine...

"La première des quatre conclusions rapportées est certainement la plus intéressante, car elle est le fondement de toutes les autres. Elle est prouvée par l'auteur avec une très grande clarté et une efficacité décisive. On nous promettra d'insister sur cette démonstration capitale en la résumant."

La resume y continúa:

"Nous ne pouvons qu'admirer la manière neuve, et cependant si fondée sur l'antiquité avec laquelle le P. Marin Sola traite ces questions si importantes et combien brûlantes... On en a vu tout à l'heure un exemple. Ces trois articles offrent le même intérêt. Il serait à souhaiter pour éclairer tant d'esprits qui se débattent dans la confusion créée par Suárez, sur l'essence même de la théologie, que ces articles fournissent la matière d'un volume et que ce volume soit traduit en une langue plus internationale que l'espagnol." Nota de la Dirección.

(1) Véase nuestro último artículo en LA CIENCIA TOMISTA, Septiembre-Octubre de 1913, pág. 5. En ese artículo salieron las erratas siguientes: "*objetivamente distintas*" por "*virtualmente distintas*" (pág. 6, lín. 1.ª); "*rozamiento*" por "*razonamiento*" (pág. 7, lín. 3.ª); "*virtud*" por "*virtual*" (pág. 9, lín. 2.ª); "Lugo á los Salmaticenses" por "Lugo ó los Salmaticenses" (pág. 10, lín. 2.ª); "*quae sententia*" por "*quae sententiae*" (pág. 13, lín. 26); "*conferint*" por "*confecerint*" (pág. 19, lín. 38); "*Liricense*" por "*Lirinense*" (pág. 21, lín. 25); "*praecognitus*" por "*praecognitis*" (ibid., lín. 35); "*explicita est*" por "*explicata est*" (pág. 22, lín. 3.ª).—No estará de más advertir que tanto en este artículo como en los anteriores estamos exclusivamente tratando de la Teología, y del proceso teológico y de las conclusiones teológicas en que intervienen *menores de razón natural*. No tratamos, pues, de las conclusiones teológicas deducidas de dos premisas de fe, ni de las deducidas mediante menores, fundadas en la autoridad de la Iglesia, Santos Padres, etc., y mucho menos de las fundadas en menores de autoridad humana. Repetiremos, sin embargo, no sólo que el argumento de autoridad es el propio de teología, sino que tenemos por propia y rigurosamente teológicas las conclusiones deducidas de dos premisas de fe. Por eso Santo Tomás (*Summ. Theolog.*, p. 1, q. 1.ª, a. 8: *Utrum haec scientia sit argumentativa*), al poner modelo de argumentación teológica, utiliza el argumento mismo con que San Pablo deduce de dos premisas de fe la conclusión teológica de nuestra resurrección, conclusión que aunque no hubiese sido deducida por San Pablo, ni constase en otro lugar de la Sagrada Escritura, cualquier teólogo podría deducir teológicamente de los dos principios de fe de que San Pablo la deduce. Pero, como decimos, no se trata para nada de esa clase de conclusiones, cuya homogeneidad y definibilidad de fe es generalmente admitida por los teólogos. La dificultad del problema de la homogeneidad, como ya lo advertimos con el sabio P. Gardeil desde nuestro primer artículo (LA CIENCIA TOMISTA, Julio-Agosto de 1911, pág. 399, *nota*), está en la homogeneidad de las conclusiones deducidas mediante menores de razón natural. Que esta clase de conclusiones son en gran número, lo reconocen todos los teólogos. "*Plures ex demonstrationibus quae fiunt in theologia, deduci solent ex una praemissa de fide et altera naturali.*" (Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, q. 1.ª, disput. 6, art. 6.º) A esa clase de conclusiones alude Santo Tomás, cuando dice: "*Ista doctrina habet pro primis principiis articulos fidei, et ex istis principiis, non respuens communia principia, procedit ista scientia.*" (In I *Sentent.*, prólogo, q. I, art. 3.º) Del número grande de esta clase de conclusiones y de su paso á dogmas definidos de fe, hablaba también el P. Gardeil cuando, con su profundo sentido teológico-histórico, decía: "*Sans doute, ces acquisitions (las conclusiones deducidas de dos premisas de fe) son précieuses, mais l'on est effrayé de toutes les conclusions théologiques, qui demeurent en dehors de ces cadres... Qu'on lise les canons si détaillés, si explicites, du Concile de Trent et l'on en aura, à mon avis, la preuve évidente... Voilà ma difficulté.*" (*La Donnée Révélée et la Théologie*, pág. 171.) De esta dificultad es de la que venimos tratando.

Para proceder con la mayor claridad y fidelidad posibles, transcribiremos literalmente las objeciones que se nos hacen y que comienzan así:

Una dificultad, sin embargo, voy brevemente á indicarle, y que me parece se halla en sus artículos; y dificultad que, á ser fundada, como sospecho, trasciende por todo su trabajo, pues se refiere al *punto de partida* de su argumentación.

Si yo no me equivoco, ó mal no recuerdo, usted supone que el proceso en teología es *siempre* «de uno *in aliud secundum rationem*». ¿No es esto?

No, no es eso. No es ese nuestro *punto de partida*, ni para nuestro punto de partida hace falta que el proceso en teología sea *siempre* «de uno *in aliud secundum rationem*».

La teología, como ciencia que se extiende á materias pertenecientes á diversas ciencias filosóficas; como ciencia que puede utilizar y utiliza los principios de *todas* las otras ciencias; como *sapientia* súprema, en una palabra, que es, puede emplear y emplea toda clase de procedimientos científicos (1).

Pero por eso mismo que emplea *toda clase* de procedimientos, no se limita ni puede limitarse al procedimiento físico-conexivo ó «de uno *in aliud secundum rem*», propio de las inferiores ciencias físicas; sino que, *además y sobre todo*, debe tener y tiene el procedimiento metafísico-inclusivo ó «de uno *in aliud secundum rationem*», procedimiento propio de las ciencias matemáticas y metafísicas, de las ciencias de superior abstracción, dignidad, y certeza.

De manera que nuestro punto de partida no es que la teología *siempre* procede «de uno *in aliud secundum rationem*», sino que *no siempre* procede «de uno *in alio secundum rem*».

Ese es nuestro verdadero punto de partida; para eso trajimos á Santo Tomás, por ser doctrina elemental y perpétua del Santo Doctor; y eso ni lo niega nuestro objetante; ni lo negará ningún tomista.

Pues bien; con eso solo hay suficiente para echar abajo cuanto desde Suárez acá (por querer Suárez salvar el radicalismo de Molina que niega *todo* desarrollo dogmático por vía de raciocinio) se viene diciendo sobre la naturaleza, y no definibilidad de fe divina, del verdadero virtual revelado, de la verdadera conclusión teológica, de la verdadera y específica y rigurosa Teología.

El que admita, pues, ese punto de partida nuestro, como lo admite expresamente más abajo nuestro objetante; el que admita que la teología propia y rigurosamente dicha tiene, *además y sobre* el procedimiento

(1) "Sacra doctrina, una existens, se extendit ad ea quae pertinent ad diversas scientias philosophicas." (D. Thomas, *Summ. Theol.*, p. 1.^a, q. 1.^a, a. 4.^o) "Theologia, cum omnes aliae scientiae sint ei quasi famulantes et praebulae in via generationis, quamvis sint dignitate posteriores, potest uti principiis omnium aliarum." (In *Boetium de Trinitate*, q. 2.^a, a. 3.^o, ad 7.) "Haec doctrina maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter." (*Summ. Theol.*, loc. cit., art. 6.^o)

físico-conexivo, un procedimiento metafísico-inclusivo, está conforme, no sólo con nuestro punto de partida, sino con todo lo fundamental ó necesario de nuestros artículos (1).

(1) Todo el sistema de Suárez y de Lugo sobre el *virtual revelado* ó teológico, y, por tanto, sobre las relaciones entre *Teología* y *Fe*, sistema cuyas consecuencias lógicas sacaron los Salmaticenses con su famoso *negotio maiorem*, y que domina en la generalidad de los tratadistas modernos, puede condensarse en estas cuatro proposiciones: 1.^a El *virtual revelado* es el constitutivo específico de la fe y distintivo específico de la teología. 2.^a Es así que *sola y propiamente* es virtual revelado, y, por tanto, sólo y propiamente es conclusión teológica lo deducido del depósito revelado, mediante proceso *físico-conexivo* ó de uno "in aliud secundum rem". 3.^a Luego lo deducido mediante ese proceso es *realidad distinta* del depósito revelado, realidad *no revelada*. 4.^a Luego el verdadero y propio virtual revelado, ó verdadera y propia conclusión teológica, no son definibles de fe (Salmaticenses), á no ser por nueva revelación (Suárez) ó por asistencia transformante (Lugo). De estas cuatro proposiciones, la primera ó mayor es la doctrina de toda la teología tradicional. La tercera y cuarta, que son las conclusiones, están perfectamente deducidas, *supuesta* la verdad de la proposición segunda ó menor, que es la base sentada por Suárez para explicar á Molina. La base, pues, de todo ese sistema es esa proposición que dice que "sola y propiamente es virtual revelado, y, por tanto, sola y propiamente es conclusión teológica lo deducido del depósito revelado, mediante proceso físico conexivo ó de uno "in aliud secundum rem". (Vid. LA CIENCIA TOMISTA, Noviembre-Diciembre, 1911, pág. 203.)

El punto de partida de nuestros artículos y la base de todo cuanto en ellos hemos dicho ha sido hacer ver que esa segunda proposición ó menor del raciocinio de Suárez-Lugo es una *herejía* aristotélico-tomista, demostrando que, según Santo Tomás y según toda la filosofía aristotélica, sobre la virtualidad y proceso de las ciencias matemático-metafísico-teológicas, "el proceso de inclusión ó virtualidad inclusiva, ó sea el proceso mediante menores de valor inclusivo ó esencial, es verdadero y riguroso proceso matemático-metafísico-teológico, y, por tanto, la verdadera, y rigurosa y propia teología no se limita, como la física, al procedimiento físico-conexivo, sino que tiene, *además y sobre todo*, el procedimiento inclusivo ó de "in aliud secundum rem". Con lo cual queda demostrada la homogeneidad y definibilidad de fe divina de toda conclusión teológica deducida por *ese* proceso. En el párrafo *En qué está la confusión*, decíamos así: "*En una palabra*: que esos dos aforismos ("proprietates ex essentia y effectus ex causa", que son los dos aforismos en que la teología tradicional había condensado la naturaleza del virtual revelado ó proceso teológico), si aplicados á la física, y por *puro* procedimiento físico tienen el sentido de "discursus de una re in aliam" ó "de uno in aliud quod est aliud secundum rem", aplicados á las matemáticas, á la metafísica ó á la teología, tienen, ADEMÁS y SOBRE TODO, el de "discursus de uno in aliud secundum rationem quod non est aliud secundum rem" (D. Thomas, in *Boetium de Trinitate*, q. II, a. 1.^o: "Utrum oporteat versari in naturalibus rationaliter, et in mathematicis disciplinabiliter et in divinis intellectualiter"), y, *por tanto*, las verdades ó conclusiones deducidas de los principios de fe mediante *ese* procedimiento verdaderamente deductivo, verdaderamente analítico, verdaderamente homogéneo, verdaderamente científico, verdaderamente mediato, verdaderamente virtual y verdadera y esencialmente teológico, conservan *homogeneidad* con el depósito revelado: *identidad real* con el depósito revelado; conservan el carácter de *realmente*, aunque no formalmente *reveladas*: el carácter de *definibles de fe*." (LA CIENCIA TOMISTA, loc. cit., pág. 214.) Ese es nuestro punto de partida y el núcleo esencial de nuestros artículos. Lo de si *todas* las conclusiones teológicas se deducen por *ese* proceso, es cuestión *accidental* para nuestro punto de partida y para la demostración que pretendemos, pero á la cual hemos aludido varias veces en nuestros artículos, y en éste vamos á examinar expreso. El no haber, pues, citado en nuestros artículos anteriores el proceso "*per causam efficientem y finalem*", es porque el proceso "*per causam formalem*" es el modelo más perfecto de uno "in aliud secundum rationem, y es doctrina expresa de Santo Tomás, que bastaba para nuestros artículos.

La otra cuestión de si la teología usa *siempre* el procedimiento «de uno *in aliud secundum rationem*»; de si *todas* las conclusiones teológicas se deducen ó no por ese procedimiento, es cuestión secundaria; y si nosotros en algunas proposiciones generales de nuestros artículos la hemos tocado, sólo ha sido *ad abundantiam*, no por ser necesaria para nuestra demostración, sino para exponer más completamente el pensamiento íntegro de Santo Tomás. De esta cuestión, pues, secundaria para el punto de partida de nuestros artículos, pero *muy importante* para penetrar más y más en la esencia del verdadero proceso teológico, es la que se ocupa nuestro ilustre amigo en sus observaciones, que continúan así:

Pues bien, esto (de que el proceso en teología sea *siempre* de uno *in aliud secundum rationem*), según mi humilde parecer, no es verdad, ni es tampoco doctrina de Santo Tomás. No es verdad; pues si bien es cierto que tanto en Metafísica como en Teología hay *muchas* conclusiones que se deducen por ese proceso «de uno *in aliud secundum rationem*»; pero hay también otras muchas que se deducen por el proceso «de uno *in aliud secundum rem*». Porque tanto en Filosofía Primera como en Sagrada Teología, el proceso de los principios á las conclusiones no es solamente por el camino de las causas intrínsecas ó formales, como en Lógica ó en Matemáticas; sino también por el camino de las causas extrínsecas, ó sea, eficientes, ejemplares y finales. Tampoco es doctrina de Santo Tomás; pues Santo Tomás en ese mismo lugar de donde usted toma sus palabras: a), dice expresamente: «Attribuitur igitur rationabiliter procedere scientiae naturali, non quia ei soli convenit, sed quia ei praecipue competit.» b), indica también in terminis como propios de la Metafísica los dos procedimientos «de uno *in aliud secundum rem* et de uno *in aliud secundum rationem*». ¿Cómo se probaría, si no, la existencia de Dios y la creación del mundo, conclusiones de la Filosofía Primera?»

Ante todo, repitamos que desde el momento que nuestro objetante conviene con nosotros, no sólo en que la Teología tiene, además del proceso *secundum rem*, verdadero proceso *secundum rationem*, sino también en que *muchas* de las conclusiones verdaderamente teológicas se deducen por ese proceso, queda admitido el punto de partida de nuestros artículos y cuanto de fundamental hemos dicho en ellos.

Repitamos, en segundo lugar, que admitimos que la teología procede por *todo género* de argumentos: por argumentos probables y por ciertos: entre los ciertos, por argumentos morales, físicos y metafísicos; entre los físicos y metafísicos, por argumentos *a priori* ó *per causam*, y *a posteriori* ó *per effectum*; entre los argumentos *per causam*, tanto por la causa material ó formal, como por la eficiente ejemplar y final.

Pero como no todos estos argumentos son de igual valor; como, aun descartando los argumentos probables, por no ser rigurosamente científicos, quedan todavía entre los argumentos *ciertos* tres especies de certeza, esencialmente distintas, la certeza *moral*, la *física* y la *metafísica*, advertiremos también, para evitar inútiles disputas de nombres, que hemos

entendido siempre en nuestros artículos y continuamos entendiendo por proceso *propriadamente metafísico* y por conclusiones *propriadamente metafísicas* el proceso y las conclusiones de *certeza metafísica*. Creemos que no hay cosa más clara y natural que llamar proceso y conclusiones propias de una ciencia á los que tienen la certeza propia de esa ciencia.

Y como la Teología natural no es otra cosa que *la misma Metafísica* aplicada al conocimiento natural de Dios y de las relaciones de los otros seres con Dios, llamamos y llamaremos verdadero y propio proceso teológico-natural y verdaderas y propias conclusiones teológico-naturales á ese mismo proceso y conclusiones de certeza metafísica sobre Dios y sus relaciones con las criaturas en el orden natural.

Y como la Teología cristiana ó ciencia sagrada no es más que la *Teología del sobrenatural* ó revelado, hemos entendido y seguiremos entendiendo por proceso propio y por propias y verdaderas y rigurosas conclusiones de la Ciencia Sagrada al proceso de deducción y á las conclusiones deducidas del depósito revelado por ese mismo método ó procedimiento de *certeza metafísica* (1).

Por lo tanto, lejos de rechazarlas, admitimos como propias y verdaderas y rigurosas conclusiones metafísicas y teológicas las dos conclusiones que sobre la existencia de Dios y creación del mundo aduce nuestro objetante, pues son de certeza metafísica, como admitimos cualquiera otra conclusión que en Metafísica ó Teología, tanto natural como sobrenatural, se deduzca por *ese* proceso de certeza metafísica, sea proceso *per effectum* ó *per causam*, trátase de la causa material y formal ó de las causas eficiente, final y ejemplar.

Para evitar también estériles disputas de nombres, pues «cum de rebus agitur debet quaestio nominum intermitteri» (D. Thom., *De Veritate*, q. 18, a. 6), advertiremos, en fin, que estando tratando de la *homogeneidad real y definibilidad de fe divina* de la conclusión teológica, y conviniendo Suárez, Lugo, los Salmaticenses y todos los tratadistas modernos de ellos derivados en que es realmente homogéneo y definible de fe divina

(1) "*Theologia*, id est, tertia pars speculativae, quae dicitur *divina*, vel *Metaphysica* vel *Prima Philosophia*." (D. Thomas, in *Boetium de Trinitate*, q. IV, art. 4.^o, cap. 2) "De quibus omnibus est *Theologia*, id est *Divina Scientia*, quia praecipuum cognitorum in ea est Deus; alio nomine dicitur *Metaphysica*." (Ibid., q. V, art. 1.^o) "Sic igitur *Theologia* seu *Scientia Divina* est duplex. Una in qua considerantur res divinae non tamquam subjectum scientiae, sed tamquam principium subjecti; et talis est *theologia* quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine *Metaphysica* dicitur. Alia vero quae ipsas res divinas considerat propter seipsas, ut subjectum scientiae, et haec est *Theologia* quae *Sacra Scriptura* dicitur. Utraque autem est de his quae sunt sine materia et motu... quamvis in ea (*Theologia S. Scripturae*) tractentur *aliqua* quae sunt in materia e motu, secundum quod requirit rerum divinarum manifestatio." (Ibid., q. V, a. 4.^o) "Ea qua non assumuntur in scientia nisi ad manifestationem aliorum, non pertinent *per se* ad scientiam, sed quasi *per accidens*." (Ibid., ad 1.^{um}) "In omni scientia praetermittitur quod est *per accidens* et accipitur quod est *per se*." (Ibid., q. V, a. 3.^o)

todo lo *realmente idéntico* con el depósito revelado, hemos entendido y entendemos por *aliud secundum rationem quod non est aliud secundum rem*, respecto al depósito revelado de que deben deducirse las conclusiones teológicas todo aquello y sólo aquello que por *identificación real* se contiene en el depósito ó por proceso de *identidad real* se deduce de él.

Así despejado el terreno, vamos á tratar de hacer ver, con toda la claridad que nos sea posible, que, según Santo Tomás, todo verdadero proceso teológico y toda verdadera conclusión teológica son por vía *intrínseca* y no *extrínseca* al depósito revelado: por vía *inclusiva* y no puramente *conexiva*; por vía de *perfecta homogeneidad* y no de evolución objetiva; por vía, en una palabra, de *identidad real* con el depósito revelado, y esto sea el proceso por vía de efecto ó de causa, por vía de causa formal ó de causa eficiente, final ó ejemplar, siempre que sea por verdadera vía *metafísico-teológica*, ó sea por proceso ó vía de *necesidad ó certeza metafísica*.

En efecto: ¿qué es certeza ó necesidad *metafísica*? ¿qué es *proposición* metafísica? ¿qué es *raciocinio* metafísico ó *conclusión* metafísica?

Certeza metafísica se llama la certeza absoluta ó *in omni eventu*: la que jamás puede fallar: la que es una expresión perfecta del principio de identidad; aquella cuyo opuesto destruiría el principio mismo de contradicción; en una palabra: la que se funda en la *esencia* misma de las cosas.

¿Qué es *proposición* metafísica? Aquella que tiene certeza metafísica; la certeza misma de los principios de identidad y de contradicción; aquella cuyo *predicado* es de la *esencia* del sujeto ó viceversa (1).

(1) "Haud semper metaphysice loquimur, sed quandoque moraliter, nempe attentis hominum moribus. Sint exempla: *Circulus est rotundus: ignis comburit: parentes diligunt filios*. Vrae sunt istae propositiones et universales; at rotunditas ita est inseparabilis a circulo ut, ipsa detracta, *natura* circuli pereat. Haec propositio dicitur universalis metaphysice. Secunda propositio pariter universalis et vera est, sed non ex natura intrinseca subjecti, sed attentis naturae legibus, quos auctor naturae Deus rebus á se creatis praestituit et quibus propterea omnipotentia sua potest derogare; unde propositio non excludit exceptiones. Hujusmodi propositiones dicuntur universales physice. Tertia quoque propositio vera et universalis est, sed attentis legibus quibus mores hominum communiter temperantur. Hujusmodi propositiones vocantur universales moraliter, quae majores exceptiones patiuntur quam propositiones physice universales. Ex inde sequuntur nonnulla corollaria notatu dignissima. Corollarium primum: Propositio universalis metaphysica, falsa absolute est, immo nec metaphysica est dicenda, si aliquam exceptionem patiat... Corollarium tertium: Illicitum est ex propositione physice vel moraliter vera, inferre per se propositionem singularem." (Zigliara, *Dialectica*, 22, IV.) "Necessarium absolute judicatur aliquid ex habitudine terminorum: utpote quia praedicatum est in definitione subjecti, sicut necessarium est hominem esse animal: vel quia subjectum est de ratione praedicati, sicut est necessarium numerum esse parem vel imparem." (D. Thomas, *Summa Theolog.*, p. 1.^a, q. 25, a. 3.) "Sicut in intellectu rationante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu componente et dividente comparatur praedicatum ad subjectum." (D. Thomas, *ibid.*, q. 58, a. 4.) En las proposiciones, pues, verdaderamente matemáticas ó metafísicas, el predicado tiene que ser "*de ratione subjecti*"; en los raciocinios verdadera-

¿Qué es raciocinio metafísico? Como la relación entre la *conclusión* y *principio* en el *raciocinio* es la misma que entre el *predicado* y *sujeto* en la *proposición*, aquél es raciocinio metafísico que tiene certeza metafísica, cuya conclusión no puede fallar sin que falle el principio; cuya conclusión, en una palabra, es *de la esencia* del principio.

Pongamos, para mayor claridad algunos ejemplos sobre los raciocinios metafísicos por las causas eficiente y final.

Cuando digo: *El triángulo equivale á dos ángulos rectos ó lo inmaterial es espiritual*, esas son proposiciones de certeza metafísica, absoluta, *esencial*; son proposiciones de verdad *intrínseca*, de absoluta *inclusión é identidad*. En ellas el predicado es de la *esencia* del sujeto. El predicado y el sujeto son *aliud secundum rationem*, pero *non aliud*, sino *unum secundum rem*.

Cuando raciocinando digo: *Es triángulo; luego equivale á dos ángulos rectos, ó es inmaterial; luego es espiritual*, éstos son raciocinios ó procesos de certeza metafísica, absoluta, *esencial*; son procesos inclusivos y de perfecta identidad y homogeneidad. Y ¿por qué? Porque la conclusión es de la *esencia* del principio de donde se deducen; la conclusión y el principio son *aliud et aliud secundum rationem*; pero no *aliud secundum rem*.

Y la raíz de todo esto es que el valor y contextura y naturaleza de la argumentación dependen del término *medio* ó proposición *menor* (1).

Esto, que es fundamentalísimo, se olvida con frecuencia, fijándose solamente en cuál es la contextura *externa* del proceso, si *per causam* ó *per effectum*, cuando debe mirarse cuál es el *término medio* ó *proposición menor*, pues de eso depende todo. Si esa proposición menor es de certeza metafísica, el proceso y la conclusión son de valor metafísico, intrínseco,

mente matemáticos ó metafísicos, la conclusión tiene que ser "*de ratione principii*". De ahí procede la dignidad y certeza de las demostraciones matemáticas y metafísicas, que son, en realidad, las únicas rigurosas demostraciones. "Il n'y a que les sciences méthaphysiques et mathématiques ou se rencontrent les véritables demonstrations." (A. de Poulpiquet, O. P., *L'Objet intégral de l'Apologétique*, pág. 40. París, 1912.) ¡Y pensar que se viene reduciendo á proceso *físico-conexivo* la certeza propia de la suprema de las ciencias, la Teología! Véase en la verdaderamente tomista y verdaderamente profunda obra del P. Garrigou-Lagrange, O. P. (*Le Sens commun, la Philosophie de l'être et les Formules dogmatiques*, París, 1909), la reducción de todos los principios metafísicos al principio supremo de *identidad*.

(1) "*Tota vis argumenti est in medio termino*." (D. Thom. *De Veritate*, q. 14, a. 2.^o, ad 9.^{um}) "*In medio termino continetur totus processus argumentationis*." (In *III Sentent.*, dist. 23, q. 2.^a, a. 1.^o) "*Formalis ratio sciendi sunt media demonstrationis per quae conclusiones coquoscuntur*" (2.^a 2.^{ae}, q. 1.^a, art. 1.^o). La *menor* en todo proceso rigurosamente matemático ó metafísico es *siempre* intrínseca, inclusiva, esencial, de realidad idéntica; la *menor* en todo proceso físico es *siempre* extrínseca, puramente conexiva, contingente, de realidad distinta. Esa es la línea divisoria entre las contingentes ciencias físicas y las necesarias ciencias matemático-metafísicas. Esa es la *esencia* de la teología y de la verdadera conclusión teológica, deducida por menores de razón. Esa es la clave de la homogeneidad y definibilidad de fe de la *verdadera* conclusión *teológica*.

idéntico, esencial. Y, ¿cuáles son las menores ó medios en esos dos raciocinios? Son las siguientes: *El triángulo equivale á dos ángulos rectos* y *lo inmaterial es espiritual*; las mismas proposiciones precisamente que pusimos de modelo metafísico, intrínseco, esencial, de uno *in aliud secundum rationem*.

Examinemos ahora el proceso metafísico ó teológico por causas eficientes, finales y ejemplares que, por llamarse causas *extrínsecas*, han dado lugar á las observaciones de nuestro amigo (1). Tenemos como modelo los dos mismos ejemplos suyos sobre las conclusiones de la existencia de Dios y la creación del mundo.

El proceso ó vías por que Santo Tomás y la Filosofía Primera prueban la existencia de Dios son: *EX RATIONE motus*, *EX RATIONE causae efficientis*, *EX RATIONE entis contingentis*, etc., etc.

Comencemos fijándonos en ese *EX RATIONE*, pues es la clave de todo, y sin lo cual el argumento no sería metafísico. La metafísica usa también como la física el argumento de causa eficiente de efecto, de *motus*, de

(1) Es indudable que mientras las matemáticas y la lógica no admiten demostraciones sino "per causam formalem", la metafísica y la teología pueden demostrar, como demuestran también las ciencias físicas, "per causam efficientem et finalem". "Logicus et mathematicus considerant tantum res secundum principia formalia." (D. Thom., *De Potentia*, q. VI, a. 1.º, ad 12.) "Res autem quae considerat Divinus sunt separatae, existentes in rerum natura. Tales autem possunt esse principium et finis motus; unde nihil prohibet quod per causam efficientem et finalem demonstret." (D. Thom., in *Boetium de Trinitate*, q. V, art. 5.º, 7.º^{um}) Pero siendo las ciencias metafísicas y teológicas esencialmente distintas de las ciencias físicas, el proceso metafísico "per causam efficientem et finalem" de la metafísica y teología tiene que ser esencialmente distinto del modo como lo emplea la física. "Accipit enim unaquaque scientia unam partem entis secundum specialem modum, alium a modo quo consideratur ens in Metaphisica." (Ibid., q. V, a. 1.º, ad 6.º^{um}) Ese modo con que la metafísica considera á todo ser, y, por tanto, á la causa final, eficiente y ejemplar, es el considerarlas no en cuanto tales causas ó efectos, sino desde un punto de vista esencial ó transcendental. "Metaphysice considerat etiam de scipulis entibus non secundum proprias rationes per quas sunt tale vel tale ens, sed secundum quod participat rationem communem entis." (Ibid., art. 4.º, ad 6.º^{um}) La relación, pues, de causa eficiente y efecto con que de las criaturas se sube á la existencia de Dios, no es relación físico-conexiva, ó de la ciencia natural, sino esencial-transcendente ó de las ciencias metafísicas. Por eso, esa relación es única y la misma en toda criatura. Omnes enim creaturae sub una specie relationis referuntur ad Deum, ut sunt creaturae ipsius." (*Summ. Theolog.*, p. 1.ª, q. 32, a. 2.º) "Mutabilitas ista quae competit omni creaturae non est secundum aliquem motum naturalem, sed secundum dependentiam ad Deum, á quo si desererentur deficerent ab eo quod sunt. Dependencia autem ista pertinet ad considerationem metaphisicam, potius quam naturalis." (In *Boetium*, q. V, a. 2.º, ad 7.º^{um}) El proceso, pues, por que se pasa de la contingencia del ser á la existencia de Dios ó á la necesidad de la creación, es proceso por vía de esencia, y, por tanto, por vía formalísima. La conclusión Dios existe ó es creador de todo, es esencial para el principio de Existe el ser contingente ó participado. "Non ergo propter hoc solum requiritur causa agens quia effectus est contingens, sed quia effectus non esset (principio) si causa non esset (conclusión)." (D. Thom., *Summ. Theolog.*, p. I, q. 44, a. 2.º) Creaturae continentur sub ordine divino et earum natura est quod dependeant á Deo." (*Summ. Theolog.*, p. 1.ª, q. 28, a. 1.º, ad 3.º^{um}) Esa relación esencial entre Dios y la criatura, aunque no esté expresada en la definición del ser contingente, va envuelta ó implícita en la esencia misma de todo ser contingente. "Licet

contingens, y revistiendo la apariencia de *extrinsicidad* de la física; pero sólo usa el *ratio* ó *essentia* de la causalidad, y del efecto, y del movimiento y de la contingencia, y como nada hay más intrínseco que la *esencia*, el proceso en apariencia extrínseco resulta tan intrínseco como el de los matemáticos.

Cuando, para probar la existencia de Dios en Metafísica ó Teología se dice: *Existe el ser mutable ó potencial ó múltiple ó contingente; luego existe Dios*, ese raciocinio, en apariencia extrínseco y puramente conexivo, es esencialmente intrínseco é inclusivo; ese proceso, en apariencia de uno *in aliud secundum rem*, es realmente de uno *in aliud secundum rationem*. Dios es, seguramente, *alia res* que el ser mutable; pero la *verdad* y, por tanto, el *ser* de la conclusión son *esenciales para* la verdad y, por tanto, para el ser del principio; la mayor ó principio no *expresa*, pero *incluye* la verdad y el ser de la conclusión.

Cuando del *dato* de la mayor (existe el ser *mutable*) la inteligencia pasa á la verdad y ser de la conclusión (*existe Dios*), el paso no ha sido á

habituado ad causam non intret *definitionem* entis, consequitur ad ea quae sunt de ejus *ratione*." (Ibid., q. 44, art. 1.^o, ad 1.^{um}) Mientras las propiedades físico-actuales en que se funda el proceso físico-conexivo, son intrínsecas al sujeto, pero *extrínsecas* á la *esencia* del sujeto, pues puede existir en absoluto sin ellas, la existencia de Dios ó cualquiera otra cosa deducida por procedimiento metafísico, es *intrínseca*, *íntima*, *inmediatísima*, no sólo al sujeto, sino á la *esencia* del sujeto ó principio de donde se deduce, por serlo *al ser*, en cuanto ser, que es lo más íntimo y *formálsimo* que existe." "Cum Deus sit ipsum esse per essentiam oportet quod esse creatum sit proprius effectus ejus, sicut ignire est proprius effectus ignis. Esse autem est illud quod est *magis intimum* cuilibet et quod *profundius* omnibus inest, cum sit *formale* respectu *omnium* quae in se sunt; unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus et *intime*." (Summa Theol., p. 1.^a, q. 8.^a, a. 1.^o) "Ex quibus omnibus aperte colligitur quod Deus est unicuique *intimus* sicut esse proprium rei est intimum ipsi rei." (In I Sentent., dist. 27, q. 1.^a, a. 1.^o) Cuando, pues, del *dato* ó principio *Existe el ser contingente*, se pasa por ese proceso á la conclusión *Existe Dios*, no se ha pasado á una realidad que estuviese fuera de la *esencia* del *dato* ó principio, sino á una realidad que estaba ya, aunque no explicitada, dentro del *dato* mismo. Es, pues, proceso real y esencialmente *intrínseco*. Es proceso que se mantiene dentro de la misma *realidad* del *dato*. Y esto es lo que queremos expresar al tratar de *inclusión* y *homogeneidad*, por la frase de "uno in aliud secundum rationem"; no el que la realidad de la existencia divina no sea distinta de la *esencia* del ser contingente, sino que la realidad de la existencia divina es esencialmente requerida para, y está esencialmente incluida en, la realidad del ser contingente. Por eso, en fin, que la conclusión ó ciencia metafísica es esencialmente *intrínseca*, no cabe, según Santo Tomás, *fe* y *ciencia metafísicamente cierta* respecto á una misma verdad en el mismo sujeto, aunque tal verdad sea conocida por el proceso de causa y efecto, como lo son las verdades de la existencia de Dios y de la creación. Y sabido es que sólo el conocimiento de evidencia *intrínseca* es incomparable, según Santo Tomás, con la *fe*. "La razón—dice profundamente Gonet—de que no quepa *fe* respecto á la existencia de Dios en el que la conoce por ese proceso, aparentemente extrínseco de causa y efecto, es porque la criatura y Dios están esencial ó intrínsecamente unidos, y, por tanto, el proceso y la evidencia son realmente *intrínsecos*. "Ratio disparitatis est, quia cum omnis effectus sit, non quidem formaliter, sed virtualiter in sua causa, qualibet creatura potest dici quoad *omnia* quae habet, virtualiter Deo *intrínseca*." (Gonet, *De fide*, cap. 2.^o, § 2.^o) En cambio, si no se tiene de una conclusión más ciencia que la físico-conexiva, no sólo cabe *fe* divina sobre ella, sino hasta error también.

algo *extrínseco*, ha sido simple desarrollo intelectual de la realidad *doble*, ya esencialmente incluida en el *mismo y único* dato. Ese dato de la mayor contiene dos realidades: una que expresa ser mudable; otra que *esencialmente implica* ser necesario. Para percibir la segunda realidad no necesita la inteligencia añadir en la menor *otra* realidad nueva, otro *dato* nuevo, sino simplemente analizar ó descomponer la realidad ó esencia que en la mayor ya existe, mediante una menor que sea *de la esencia* de la mayor (*ratio motus, ratio contingentiae*, etc.); una menor que sea esencialmente inclusiva, que sea *la misma esencia ó realidad* de la mayor, y si nuestra inteligencia fuese suficientemente potente é intuitiva, esa menor sobra. *En la mayor misma* veríamos infaliblemente y cuasi á simultáneo (y no se ve con verdad lo que no hay) la verdad y realidad que expresamos en la conclusión. El paso es, pues, no precisamente de la realidad del ser potencial á la realidad de la existencia de Dios, sino el paso de la realidad del ser potencial *más* la realidad de la existencia de Dios *implícita esencialmente* en la palabra *potencial*) á la realidad de la existencia de Dios *explicitada* en la conclusión. El *término* del proceso es la realidad de la existencia de Dios *explicitada*; en el *principio* del proceso esa realidad se hallaba ya *esencialmente implicada*; el proceso es, pues, de mera *explicación intelectual*; es, realmente, «de uno *in aliud secundum rationem*».

Y esto sucede *siempre* en *todo* proceso verdaderamente matemático ó metafísico; esto no sucede *jamás* en ningún proceso físico-conexivo ó, como lo llama Santo Tomás, *propio* de la ciencia natural ó física.

Contestando, pues, categóricamente á las observaciones que se nos hacen, decimos que tanto la física como la metafísica ó teología arguyen por causa (eficiente, final ó ejemplar) y por efecto; pero arguyen por proceso esencialmente distinto, porque hay dos maneras esencialmente distintas de considerar toda causa y todo efecto. En todo ser, hay dos cosas realmente distintas: 1.^a La *esencia*, con la cual se *identifican* las *propiedades metafísicas* y las *relaciones ó conexiones esenciales ó transcendentales*. 2.^a Las *propiedades físicas* y las *relaciones accidentales ó contingentes* que son realmente *distintas* de la esencia. De ahí resultan dos maneras de argüir, por causa ó por efecto: 1.^a, tomando como medio la *esencia* de la causa ó del efecto, ó, lo que equivale á lo mismo, las *propiedades metafísicas* ó *relaciones esenciales* de la causa ó del efecto; 2.^a, tomando como medio las *propiedades físicas* ó *relaciones accidentales* de la causa ó del efecto. Ambos son procesos por causa ó por efecto. Pero en el primer proceso se toma de la causa ó del efecto (llamados *extrínsecos*) lo que tienen de esencialmente *intrínseco*, la *esencia*. En el segundo proceso, no sólo se emplean el efecto y la causa, sino que se emplea en aquello precisamente que son *extrínsecos*: las *propiedades ó relaciones físico-contingentes*. El primer proceso es metafísico y jamás puede emplearlo

la física; el segundo es propio de la física, y jamás por él se puede llegar á la certeza propia de la metafísica ó teología: á la certeza metafísica.

Pongamos ejemplos sencillos de ambas clases de procesos: proceso físico *per causam* ó *per effectum*, y proceso metafísico ó teológico *per causam* ó *per effectum*.

Proceso físico *ex causa*. El efecto físico del fuego es quemar; la causa física de la quemadura es el fuego. Si arguyo pues: *Hay fuego* (con todas las condiciones físicas requeridas para quemar), *luego hay quemadura* ó efecto de quemar, ese argumento es verdaderamente *per causam*; pero no metafísico, sino físico: no de certeza absoluta, sino contingente y falible; y falló realmente en el horno de Babilonia, y puede fallar siempre que á Dios le plazca. Y lo que puede fallar no es metafísico ó teológico. Y ¿por qué no es metafísico sino físico?, ¿por qué no es necesario sino falible? Porque he tomado como *medio* ó *menor* una cosa que no es *esencial*, que no es *intrínseco* á la esencia: el quemar no es de la esencia del fuego: no es *de ratione* ó *de intellectu* del fuego.

Pero si en vez de argüir de ese modo, hubiésemos argüido así: *Hay fuego*: luego hay *aptitud* ó *exigencia* de quemar: entonces el argumento era rigurosamente metafísico y sin posibilidad alguna de fallar: esa aptitud ó exigencia la conservó el fuego en el horno de Babilonia (1) y la conservará siempre y por necesidad absoluta, porque es de la esencia del fuego, es una relación *esencial* de la causa al efecto.

Veamos ahora ejemplos de demostración, física y metafísica, *ex effectu*:

Demostración física. Escójase el efecto que se quiera y argúyase así: *Existe el efecto N: luego existe su causa inmediata*, ó propia, ó segunda. Como, por ejemplo: N. ha curado de tal enfermedad: luego han existido las causas ó condiciones físicas de su curación; N. se ha nutrido con la Eucaristía: luego en la Eucaristía existe substancia nutritiva, etc., etc.

Todos estos argumentos en los cuales se arguye de la existencia de un efecto á su causa segunda ó propia son físicos, no metafísicos; conexivos, no inclusivos; contingentes y falibles, no necesarios é infalibles. Y pueden fallar por intervención divina, siempre que á Dios le plazca, por la razón sencilla de que la relación de la causa segunda á su efecto ó del efecto á su causa segunda ó física es accidental, no esencial. Dios puede suplir por

(1) "Unde in igne fornacis remanebat ordo ad comburendum, licet non combureret tres pueros in camino." (D. Thom., *De Potentia*, q. VI, art. 1.º, ad 2.º) Y de los accidentes eucarísticos afirma lo mismo: "*Aptitudo ad subjectum semper manet in eis, non actualis inhaerentia.*" (*Summ. Theolog.*, p. 3, q. 77, a. 1.º, ad 2.º^{um}) La acción ó efecto, cómo las propiedades físico-actuales, son contingentes y puede Dios suspenderlas ó suplirlas; por eso el proceso físico-conexivo no es ni puede ser rigurosamente metafísico-teológico; el proceso por *esencia* ó relaciones esenciales es proceso de certeza absoluta é indestructible, es el carácter de las ciencias superiores á la Física y, por tanto, de la Teología.

sí mismo toda acción ó efecto de las causas segundas, como lo suple en todo milagro, haciendo fallar entonces la llamada *demonstración* ó proceso *físico*, que no es jamás rigurosa demostración, por no ser demostración por esencia ó por el *quod quid est* de la causa ó del efecto. Y téngase presente que esas demostraciones y toda demostración *física* no son falibles y contingentes *porque* Dios las hace fallar; sino que Dios puede hacerlas fallar *porque* son falibles y contingentes, porque son puramente conexas y no inclusivas, porque son físicas y no metafísicas.

En cambio, cuando para demostrar la existencia de Dios digo: Existe el ser potencial ó mudable, luego existe Dios; cuando para probar la creación de todo ser fuera de Dios digo: Dios es ser por esencia: luego todo otro ser tiene que proceder de El; ó todo ser fuera de Dios es ser potencial ó ser compuesto de esencia y existencia: luego es ser causado; el ser incausado es esencialmente *uno*: luego todo ser múltiple proviene del ser incausado; todos estos raciocinios, aunque por causa ó por efecto, son por la *esencia* de la causa ó del efecto, son argumentos metafísicos, no físicos, son absolutamente necesarios, no falibles; porque las *esencias* son necesarias é inmutables y ni Dios mismo puede jamás hacer fallar la naturaleza de una esencia ó de una relación esencial.

Y como las relaciones de las criaturas á Dios como á su *primera* causa eficiente y ejemplar ó como á su *último* fin son relaciones *esenciales*, el argumento metafísico por causa eficiente, ejemplar ó final ó por efecto entre Dios y la criatura es proceso no extrínseco sino intrínseco; no puramente conexivo, sino inclusivo; no contingente, sino esencial. Y como nada hay más *formal* que la *esencia*, el argumento entre Dios y la criatura, hecho por vía de causa eficiente, final ó ejemplar, y todo argumento *ex ratione causæ, finis, exemplaris, effectus*, etc., es siempre y en realidad y á pesar de todas las apariencias extrínsecas, *proceso por vía formal*.

La ilusión ó apariencia de extrinsicidad en esta clase de argumentos metafísicos ó teológicos *ex causa efficiendi* ó *ex effectu* nace de dos puntos:

1.º De que dividiéndose las causas en material y formal, eficiente, final y ejemplar, llamándose á las dos primeras *intrínsecas* y á las otras tres *extrínsecas*, queda uno bajo la impresión de que siempre que se arguya por causa eficiente, final ó ejemplar, el proceso es extrínseco y no intrínseco. Sin parar la atención en que esas tres causas, lo mismo que el efecto, pueden tomarse para argüir en un sentido *intrínseco* (la *esencia* y las propiedades ó relaciones *esenciales* de causa y efecto) como las toma la metafísica ó teología, ó solamente en un sentido conexivo-extrínseco (propiedades ó relaciones físico-actuales) que es como las toma la física.

2.º De que diciéndose comúnmente que el procedimiento para ser intrínseco ó inclusivo ó de uno *in aliud secundum rationem*, debe ser por vía *formal*, se olvida que formal en un ser no es solamente su forma ó

causa formal, sino todo lo *esencial* á ese ser; todo lo que es *de ratione* ó de *intellectu* del ser; todo aquello sin lo cual «*res intelligi nequit*», que es precisamente una de las definiciones de la *esencia*.

Cuando digo: *A* es parte de *B*, luego es menor que *B*; cuando digo: *A* es hijo de *B*: luego *B* es padre de *A*; cuando digo: *A* tiene materia prima ó existe la materia prima: luego *A* tiene forma substancial ó existe la forma substancial, todos estos argumentos ó procesos no son realmente extrínsecos sino intrínsecos; no son puramente conexivos sino realmente inclusivos; no son de uno *in aliud secundum rem* sino de uno *in aliud secundum rationem*. No porque el todo se identifique con la parte, ni el padre con el hijo, ni la forma con la materia, sino porque la parte, el padre, la forma están esencialmente incluidos aunque no expresados en el todo, en el hijo, en la materia prima; porque lo uno es *de ratione* ó de *intellectu* de lo otro. Así también cuando digo: existe el ser contingente, luego existe Dios; ó es ser contingente, luego es ser creado, el procedimiento es realmente intrínseco, inclusivo, de uno *in aliud secundum rationem*. No que Dios, repetimos, sea la misma realidad que el ser contingente, ni que la realidad del Creador sea la misma que la de la criatura; sino que la existencia de Dios es esencial á la existencia del ser contingente; la existencia del Creador es esencial á la existencia del ser creado ó potencial; lo uno es *de ratione* ó de *intellectu* de lo otro, lo uno está incluido en lo otro (1). No hay más diferencia, sino que en los raciocinios de todo y parte, de padre é hijo, la implicitud es sencilla y somera (formal implícito) que sólo exige mera explicación de términos, y por eso el raciocinio es impropio y el conocimiento es *inmediato* ó de *simple inteligencia*; mientras que en los ejemplos de ser contingente y Dios, de materia y forma, de in-

(1) "Ex hoc quod aliquid alicui attribuitur, oportet quod attribuantur ei omnia quae sunt de ratione illius." (*Summ. Theolog.*, p. 1.^a, q. 28, art. 3.^o) "In creaturarum natura est quod dependeant á Deo." (*Ibid.*, art. 1.^o, ad 3.^{um}) "Quando ergo per hoc quod constituitur ratio naturae, per quod ipsa natura intelligitur, habet ordinem et dependentiam ad aliquid aliud, tunc constat quod natura illa sine alio intelligi nequit; sive sit conjuncta conjunctione illa qua pars conjungitur toti... sive etiam sit conjuncta per modum quo forma conjungitur materiae... sive etiam secundum rem separata, sicut pater non potest intelligi sine intellectu filii, quamvis illae relationes inveniantur in diversis rebus." (*In Boetium*, q. V, a. 3.^o) El proceso, pues, aun entre cosas distintas y separadas, es proceso por "id sine quo res intelligi nequit"; es proceso, por tanto, *esencial*, proceso *intrínseco*, y, como formal, se llama también todo lo esencial ("*Esencia dicitur etiam forma*", D. Thomas, *De Ente et Essentia*, cap. 1.^o); es proceso por *Vía formal*, aun cuando no lo sea siempre por *causa* formal. Y por eso la metafísica no puede argüir por causas eficientes ó finales *segundas*, porque su proceso sería físico-falible, sino por causas *formales*, ó por eficientes y finales *primeras*; y como cuando arguye por estas causas *primeras*, su proceso resulta tan esencial y formal é intrínseco como el de las causas formales, por eso suele decirse más corto que la metafísica sólo arguye *por causas intrínsecas*. "Demonstratio metaphysica non procedit nisi ex causis internis." (Pesch, *Philosophia Lacensis*, lib. IV, núm. 1.082.) En fin, por eso de que las *menores* de todo verdadero proceso metafísico, deben ser *intrínsecas* á ó de la *esencia* de las mayores, de donde parten; por eso dice Santo Tomás que las conclusiones de la metafísica ó teología son *próximas á los principios*

materialidad y espiritualidad, de inmutabilidad y eternidad, la implicitud es para la razón humana recóndita y profunda (virtual implícito ó inclusivo) que exige combinación de *conceptos* nuevos, y el raciocinio es *proprisimo*, y el conocimiento es *mediato* ó científico. Pero los conceptos nuevos ó menores que la razón humana combina para descubrir esas conclusiones mediatas ó científicas, no son *realidades nuevas*, sino la definición misma ó *esencia* de lo contenido en el dato ó principio: la definición ó esencia de lo contingente y necesario, de materia prima y forma, de causa y efecto, de inmaterialidad y espiritualidad, de inmutabilidad y eternidad. El proceso es, pues, por vía de *esencia*, por vía *formal*, por vía *inclusiva*, por vía de *perfecta homogeneidad*.

RESUMEN

a) La Metafísica y Teología tienen, *además y sobre* el proceso físico-conexivo ó de uno *in aliud secundum rem* propio de la Física, otro proceso intrínseco-inclusivo, rigurosamente metafísico y teológico, que es proceso formal ó de uno *in aliud secundum rationem*, propio y exclusivo de las ciencias matemático-metafísicas ó de abstracción, dignidad y certeza superiores. Esta es la base firme de nuestros artículos, sin que sea necesario que la metafísica sólo tenga ese proceso, ó que deduzca todas sus conclusiones por ese proceso. Pero *ad abundantiam*:

b) Toda conclusión rigurosamente metafísico-teológica se deduce siempre por proceso de *esencia* ó de *relaciones esenciales* que se identifican con la misma esencia, ora el proceso sea *per effectum* ó *per causam*, ora

mismos. Y como los principios de la teología cristiana son las *verdades de fe*, sus verdaderas y rigurosas conclusiones se han tenido siempre en la verdadera escuela tomista, no sólo como definibles de fe, sino hasta como *próximos* ya á fe. "Unde patet quod Methaphisicae seu theologiae consideratio est *maxime intellectualis*. Et inde etiam est quod ipsa largitur principia omnibus aliis scientiis inquantum intellectualis consideratio est principium rationalis... Intellectualiter procedere non attribuitur divinae scientiae quasi ipsa non ratiocinetur procedendo de principiis ad conclusiones, sed *quia ejus ratiocinatio est intellectuali considerationi propinquissima et conclusiones ejus principis*." (D. Thom., *In Boetium*, q. VI, a. 1.º) "Notandum nobis videtur quod primus et potissimus gradus propositionis *erroneae* secundum *communem modum loquendi theologorum*, est quando quis dicit contrarium manifestae *conclusioni theologicae* quae per evidentem consequentiam colligitur ex fide, quae tamen nondum est definita per Ecclesiam... Ubi observandum est gradum istum esse tam *proximum* haeresi, ut interdum etiam haeresis dici possit." (Báñez, 2.^a 2.^{ae}, q. 11, a. 2.º) "Quare conclusio theologica communiter dicitur virtualiter revelata quia *ita proxime* accedit ad fidem, ut nihil ei desit quo de fide sit, nisi expressa *Ecclesiae definitio*." (Gotti, *Theologia Scholastico-Dogmatica*, vol. I: De S. Theologia, dub. V, núm. 8.) Podremos nosotros estar equivocados, pero, cuanto más estudiamos á Santo Tomás y á sus grandes comentaristas, más estupefactos quedamos de la pobre idea que de la verdadera teología y de la verdadera conclusión teológica y del verdadero proceso teológico ha hecho formar ese malhadado virtual ó proceso físico-conexivo en que, desde Suárez, se viene haciendo consistir la esencia de la Ciencia sagrada.

sea por las causas material y formal, ora por las causas eficiente, ejemplar ó final.

c) Toda conclusión, pues, rigurosamente metafísico-teológica, es por proceso intrínseco é inclusivo, por proceso de identidad real.

d) Toda conclusión rigurosamente metafísico-teológica es homogénea con el depósito revelado y definible de fe divina.

e) La teología entera, pues, propia y rigurosamente tal, y las conclusiones teológicas propia y rigurosamente tales, lejos de ser algo *extrínseco* al depósito revelado, como lo son en la concepción moderna desde Suárez, son, por el contrario, según la concepción de Santo Tomás, algo intrínseco al depósito revelado, la esencia misma ó *quod quid est* del *ser revelado*; como la teología natural ó Metafísica no es más que el *quod quid est* del *ser natural*.

FR. FRANCISCO MARIN-SOLÁ, O. P.

UN NOVELISTA DE HOGAÑO

No ha muchos días, en una conversación íntima, me preguntaba un amigo, no muy versado en estudios literarios, qué poetas gloriosos habitan hoy el viejo solar de las musas en nuestra hidalga tierra de Castilla. Embarazado me vi para contestar á tal pregunta, y, entre distingos y titubeos, me atreví á proponer algunos nombres, por no pararle los pies en seco, como solemos en las escuelas, con un *nego suppositum*: hoy no hay poetas.

Repitió luego la pregunta acerca de los novelistas, y entonces no vacilé en pronunciar un nombre: Ricardo León.

No lleva aún muchos años de carrera literaria este joven escritor, cuyas obras pueden contarse por los dedos de las manos, y ya goza de fama universal, no de la fama de bombos y platillos que se muere en cuanto se acaba el ruido, sino de la fama de la discusión de donde brota la luz. Ricardo León, si no por todos acatado, es por todos discutido, y esta gloria de ser universalmente discutidos no la alcanzan sino los hombres de talento. Ultimamente la Academia le ha abierto sus puertas, y esto, aunque no mucho, algo significa.

He dicho que Ricardo León es universalmente discutido, por los ecos lejanos que han llegado hasta mí en hojas volanderas, que no suelo leer, aunque alguna vez haya caído en la tentación al ver sus columnas coronadas con este nombre simpático. Y, á decir verdad, ninguno de estos críticos me ha parecido del todo justo. Unos son panegiristas decididos, otros impugnadores fanáticos, incapacitados para comprenderle, porque encuentran en sus páginas realidades sublimes que no caben en sus molleras, avezados como están á mirar

estas cosas como cuentos del rey que rabió ó leyendas rúnicas, si por casualidad toparon en algún autor con ellas, y otros, en fin, que le rechazan desde luego porque no se ajusta su arte al último canon de la moda parisina.

Para comprender á Ricardo León es preciso subir muy alto. Ricardo León, este nuevo artista que nos manda la Providencia, es, como él mismo nos lo dice:

un caballero de antaño
que en su hogar se siente extraño
y en su patria forastero (1);

y por eso no nos sorprende que sea incomprendido por muchos de los que le rodean. El ha sorbido la savia del viejo tronco de nuestra tradición gloriosa, y á su impulso han brotado vigorosos retoños de vistosas flores. Por sus venas de artista corre toda la sangre de la raza española, de esta raza nuestra fabricada con masa de Sanchos y levadura de Quijotes y cocida en el horno de los grandes ideales cristianos. El ha estudiado el alma de la patria en su vasta complejidad, de fiero individualismo, de idealismo exaltado, burdo y serio positivismo, y halla la causa de nuestra decadencia en la disgregación de estos elementos que parecen antinómicos é irreductibles, mas que hallamos formando una síntesis gloriosa en los tiempos de nuestra grandeza nacional y que nuevamente pueden reconciliarse á la sombra del árbol de la Cruz. En *La Escuela de los sofistas*, que es la obra donde más claramente podemos sorprender el pensamiento filosófico del autor á través del diálogo pomposo y sin ficción novelesca, encontramos este pensamiento á cada página. «Mientras ardió en España—dice—esa hoguera espiritual (el ideal religioso), fuimos grandes y victoriosos. La decadencia principia cuando la ley del ideal se apaga (2).»

El que sólo perciba en las obras de Ricardo León este sabor añejo, este aroma de siglos que se fueron, esta nostalgia de pretéritas grandezas, podrá decir lo que en tono despectivo recuerdo que decía uno de sus críticos: que los libros de Ricardo León habían «nacido cubiertos de polvo en los estantes». Pero esto es conocer á medias la obra del artista. Ricardo León estudia también el alma contemporánea, con sus luchas enconadas, sus ansias incumplidas, sus anhelos

(1) *Alivio de caminantes*. Madrid, 1911.

(2) *La escuela de los sofistas*. Segunda edición, Madrid, 1912, pág. 111.

vacuos y sus monstruosas aberraciones. El ha visto con sus propios ojos el buitre que desgarrar las entrañas del moderno Prometeo por querer robar la luz del sol, y quiere que el viejo sol de la fe brille en el cielo de los espíritus como en los mejores días, alumbrando las inteligencias, calentando los corazones, llenándolo todo, porque sólo entonces la humanidad puede volver á ser feliz. «¿Qué tesoros—exclama—aportó el siglo xix al progreso moral de la especie?, ¿qué dichas trajo al alma de los hombres?... Incertidumbre, confusión, angustia, desesperada inquietud. Eso respira el arte de los poetas y los músicos, de los pintores y arquitectos, de los dramaturgos y novelistas: ¡el ansia implacable de las almas sin fe, de las almas caídas en espantosa soledad!, ¡el deseo y el hambre de lo infinito en las tinieblas sin Dios! (1)»

Pero Ricardo León no se complace como los más de sus contemporáneos en este desquiciamiento universal; no se cree un frío espectador que con mirada escéptica, á lo Petronio, contempla como un espectáculo de circo la tragicomedia humana, lo cual pasa por tan de buen tono en el arte como en la sociedad; no lanza rugidos de desesperación, á la manera de Lord Byron ó Leopardi, rugidos que, según un pensamiento de Pascal, bastarían para probar la grandeza del hombre y su origen divino; sino que, tentando sus músculos y sintiéndose fuerte como de raza de héroes, cree y espera: tiene fe en la vida, en el arte, en la felicidad, en el amor, en lo por venir... y esta fe pretende encarnarla en sus obras. No es un viejo llorón, sino un luchador y un profeta.

Tengo un ansia de vivir
que me hace desfallecer,
un vivo afán de querer,
de odiar y de combatir... (2)

Ricardo León es un optimista porque tiene fe en Dios.

*
* *

Uno de los puntos más culminantes del arte de Ricardo León es el elemento místico que introduce en sus obras. Llevar la mística á la novela no deja de ser una osadía. Valera lo intentó con muy diversa

(1) *La escuela de los sofistas*, pág. 259.

(2) *Alivio de caminantes*.

intención, pues quiso mostrar —pintar como querer, aunque claro está que para todo hay casos— el fracaso de la mística en la lucha del amor divino con el amor humano; pero la que se ofrece como realidad *simpliciter* en el arte debe corresponder á la realidad *simpliciter*, á la realidad tipo, no á una realidad excepcional ó condicionada.

El Amor de los amores (1) viene á ser algo así como la antítesis de *Pepita Jiménez*: el triunfo del amor divino sobre el amor humano. En otras obras de Ricardo León aparece también el elemento místico como parte integrante de las mismas, aunque en ninguna llega á las alturas que alcanzara en *Don Fernando de Villalaz*. Y ¿no es esta realidad sublime que Dios deposita en las almas un filón inexplorado, un venero de riquezas, un río caudaloso de inspiración que fluye del hontanar oculto del amor divino?

Nou vi accorgete voi che noi siam vermi
nati a formar l' angelica farfalla
che vola alla giustizia senza schermi? (2)

Esta aspiración constante de las almas, esta hambre de lo infinito, este deseo de poseer á Dios, esta atracción del espíritu creado hacia el Espíritu increado es de todos los tiempos, porque va en la entraña de nuestro mismo ser, como enseña Santo Tomás (3) siguiendo á San Agustín; porque el corazón humano tiene una capacidad infinita y con ningún ser finito puede ser colmado; y por eso es que «el amor humano, torpe, ciego y miserable, no halla satisfacción sino en las almas pobres y humildes que se alimentan con migajas de los banquetes divinos» (4).

Pero, si es verdad que en la época presente, acaso más que en ninguna otra, se siente esa imperiosa y lacerante necesidad de lo infinito, como lo prueba, por ejemplo, la última floración lacerante de la lírica francesa, ¿es igualmente cierto que las almas hoy conocen la puerta secreta de la «secreta escala», por donde, sosegada ya la casa de los sentidos, salgan en medio de la «noche oscura», y se encuentren al Amado con los cabellos llenos de rocío, oreados por el ventalle de cedros, para entablar con ellas el idilio soberano de las nupcias divinas? ¿No se habrán enmohecido ya los goznes de esta

(1) *El Amor de los amores*, pág. 160.

(2) Dante, *Purg.*, X.

(3) *Summ. Theol.*, p. I, q. XII, a. I; et I.^a 2.^{ae}, q. III, a. VIII.

(4) *La escuela de los sofistas*, pág. 200.

puerta y se habrá desplomado la escala por no haber quien transite por ella? No; hoy, como en nuestro siglo de oro, como en todos los siglos pasados y futuros, hay almas escogidas que ascienden á la cumbre de la perfección y merecen, aun en este mundo, gustar de las caricias del Amado. El estado místico es una realidad siempre perenne en el mundo de los espíritus, y, por tanto, no puede ser sino de su más perenne actualidad también en el mundo de las artes, aunque esto algunas veces se olvida. Y el siglo actual que se precia de investigar todas las reconditeces de los espíritus, todos los matices y cambiantes de las almas, y llevarlo todo á la novela, porque es quizá la expresión más acabada é integral del pensamiento humano, no puede desdénar bajo ningún concepto—ni aun en la hipótesis más desventajosa de que fuera una ilusión la comunicación del hombre con la Divinidad— sino saludar, batiendo palmas, la aparición de la novela mística que hoy toma carta de naturaleza en nuestras letras con el nombre de Ricardo León.

Ricardo León es, pues, en el fondo, un innovador.

*
* *

Pero es tiempo de concretar un poco nuestras ideas acerca de este ilustre novelista.

Hemos dicho que Ricardo León se levanta á las alturas místicas del amor divino como para buscar un asidero en la inconsistencia de las cosas humanas, y mostrar que el corazón generoso no puede hallar satisfacción cumplida sino en la posesión de Dios, su último descanso. La primera obra que le dió á conocer como novelista de empuje (1) apenas tiene otro argumento que la confirmación de esta verdad. Jesús, el hijo de D. Juan Manuel de Ceballos y Escalante, de aquel raro ejemplar de la antigua hidalguía castellana, de los que ya quedan pocos en los viejos caserones blasonados de nuestras provincias, no es un libertino vulgar de aquellos á quienes, en expresión del Sabio, «todo pan es dulce»; no es un hijo pródigo que sacude el yugo paterno para derrochar en torpezas su vida y su dinero; sino un alma errante en quien germinan todas las inquietudes, todas las curiosidades, todas las agrideces, todas las vehemencias, todas las inconstancias y sinrazones de nuestro siglo sobre un fondo de bondad innata, exaltada por la pasión. Es la encarnación del tiempo

(1) San Juan de la Cruz, *Noche oscura*.

nuevo, que quiere extraer de la ubre de las cosas más de lo que éstas pueden dar de sí, y, en vez de leche, saca sangre. Es un *místico* en el sentido heterodoxo de la palabra... por eso escribe en sus *Gogós del dolor de amor*:

Ansioso de lumbre eterna
voy á obscuras, y alcanzarla
necesito;
mi ánima es una caverna,
y sólo puede llenarla
lo infinito (1).

Mas esa lumbre eterna no tuvo la dicha de alcanzarla sino en la hora suprema de la verdad, en la hora de la muerte.

Juan de Tarfe (2) es otra creación magna de Ricardo León; temperamento al parecer místico, hecho para volar á las alturas y beber sin trabas la luz del sol; mas no en vano está amasado con carne, y en la carne se revuelca. Lo mismo que le vemos en las orgías de Carvajal ó en la taberna de la Castaña apurando unas copas de aguardiente, pudiéramos verlo sin sorpresa en un desierto—si es que nos dejamos ir de la mano del novelista y llegamos hasta donde él quiere—hiriendo sus pechos con un guijarro hasta sacar sangre, como un nuevo Jerónimo; lo mismo que pinta en las paredes de César la alegría de los *centauros* despeñándose en el abismo, pudiera pintar al alma arrojándose «en la boca sedienta de la negra noche», según la expresión de Ruisbrock; igual que la imagen de *la amada* en el fondo de la noche obscura, pudiera pintar una *Purísima* ó una *Anunciación* (!)...

En el arte de dibujar estos *temperamentos místicos* no hay duda que Ricardo León es un maestro; pero, á decir verdad, yo los encuentro un poco falsos. Hay en ellos una mezcla de amor divino y amor humano que no se comprende, que no se da en la realidad, porque sabido es que el amor divino, sobre todo cuando llega á la exaltación mística, y el amor humano en cuanto tiene por objeto inmediato á la criatura, no caben en un mismo costal. Defecto es este que se encuentra también en muchas de las poesías de Ricardo León, que son enteramente falsas, aunque hermosas en la apariencia, por que presentan estados de alma ficticios, contradictorios. A un pro-

(1) *Casta de hidalgos*. En 1912 se publicó la tercera edición, notablemente corregida. Madrid, Biblioteca "Renacimiento".

(2) *Casta de hidalgos*.

fano podrá parecerle que la mórdedura de amor duele lo mismo cuando es producida por el ser finito que por el Ser Infinito; que las ansias desesperadas del corazón que siente el tedio de las cosas terrenas, y exclama: «vanidad de vanidades...» y en el abismo de sus tinieblas forcejea por hartar sus pupilas de lumbre eterna, son las mismas que las del alma santa que, perdidas de vista todas las cosas terrenas, mariposea al rededor de esa misma Luz increada y pugna por abrasarse completamente en sus llamas. Pero esto es quedarse á medias mieles y desconocer por completo el contenido de la mística cristiana. De un dios impersonal, desconocido, nadie puede enamorarse de verdad. Y enamorarse con enamoramiento místico del Dios verdadero es empresa sobrehumana, sobrenatural, y para llegar á ella es preciso dejar todo lo humano muy vencido, muy á lo lejos, para que no estorbe la entrada en el alma de lo divino. La ley de la atracción de los cuerpos rige también para los espíritus, y á medida que el alma se aparta de las criaturas y se acerca á Dios, la atracción es más grande. Poner, pues, en boca de estos personajes que se revuelcan en todos los vicios, aunque no se satisfagan con ellos, como Jesús y Juan de Tarfe, las trovas dulcísimas de San Juan de la Cruz, ó las arrebatadas frases del *Cantar de los cantares*, es una profanación y un absurdo: es, más bien, una parodia.

Podrá decirseme que el mismo Ricardo León se propone esta objeción cuando hace decir á uno de sus personajes: «Esa mezcla de amores profanos y divinos trasciende á torpes herejías... No pongas en la criatura mortal exaltaciones que piden más noble y firme fundamento (1).» Pero la solución no me satisface aun cuando invoque á su favor las palabras de Menéndez y Pelayo: «El amor encendido, apasionado y vehemente á la criatura; el amor en grado heroico, aun cuando vaya errado en su objeto, no puede albergarse en espíritus mezquinos y vulgares, sino en almas nacidas para la contemplación y el fervor místico. El mismo Raimundo Lulio, que tan altamente especuló del amor divino, es el que, cuando mozo, se abrasaba en las llamas de la pasión mundana y del deseo, hasta penetrar á caballo, en seguimiento de su dama, por la iglesia de Santa Eulalia; el mismo á quien Dios llamó á penitencia, mostrándole roído por un cáncer el pecho de Ambrosia la genovesa (2).»

Esto quiere decir que hay temperamentos vehementes, apasiona-

(1) *Los Centauros*. Madrid, Biblioteca "Renacimiento", 1912.

(2) *La escuela de los sofistas*, pág. 208.

dos, llamémosles *místicos*, si así lo queréis, que después de algún tiempo de extravío, pueden llegar á encauzar su pasión y ser místicos de veras; pero no que estos mismos temperamentos, entre la herrumbre de los amores humanos, puedan sentir como una realidad el amor divino, á no ser únicamente como un vacío, como una aspiración. Si esto no fuera así, toda la mística cristiana quedaría reducida á una cuestión de temperamento, y, aun sin entrar en los dominios de la teología, cualquiera puede ver que esto es un error. Podrá haber locos de amor, que serán místicos ó no, según que tomen por objeto á Dios ó á la criatura, pero hay místicos de temperamento enteramente normal y equilibrado en cuyo exterior es imposible al ojo más experto avizorar los idilios inefables que tienen lugar dentro del alma. Teresa de Jesús no llegó á las alturas místicas sino en la edad madura, y antes de llegar á este estado no fué ninguna Eloísa. Si en vez de dirigir sus pasos hacia las *moradas* de su castillo interior hubiera entrado por las puertas del hogar castellano, como ella misma llegó á soñar alguna vez al despuntar su juventud, hubiera sido la mujer casta y hacendosa, la perfecta casada, gloria y ornamento de su casa.

A pesar de lo dicho, yo no dudo en afirmar que estos dos personajes tienen una fuerza, un vigor, una personalidad tan grande, que por sí solos bastarían para colocar al autor que así supo concebirlos y expresarlos muy por encima de la vulgaridad reinante hoy en las letras.

En D. Fernando de Villalaz evitó cuidadosamente el autor este escollo de mezclar lo humano con lo divino, aunque, á nuestro entender, no sea D. Fernando de Villalaz una creación tan genial como Jesús de Santillana. Aquí aparece la mística cristiana encarnada en este «Quijote á lo divino», pues en las otras obras de Ricardo León sólo hay *temperamentos místicos*, como acabamos de decir; aquí aparece el amor de Dios rompiendo estrepitosamente todos los lazos terrenos para atraer el alma hacia sí; aquí es donde escucha el alma aquella tierna y enamorada invitación:

¿Por qué no dejas las mentidas galas
de esa tierra sombría?
Ya verás, alma mía,
con qué subidos goces te regalas
en el eterno día...
Sube, paloma mía:
¿no conoces la fuerza de tus alas (1)?

(1) Menéndez y Pelayo, citado por Ricardo León, *ibid.*

Pero aun aquí no pudo Ricardo León sustraerse á sus ideas y presentarnos un tipo de mística á la antigua usanza española, de esa mística tan sana, tan equilibrada, tan activa, como el mismo autor confiesa cuando dice que «nuestros místicos son hombres prácticos, fundadores y reformadores, gentes de acción y de batalla...» (1); ni mucho menos nos presenta un místico de hoy, porque las almas dichas que hoy poseen este don tienden á recatarlo, como se recata la mujer pudorosa en el goce de sus amores terrenos, y aparecen en el mundo únicamente como personas cabales y cristianos perfectos. Porque es de saber que los dones de Dios se acomodan á la naturaleza y al medio ambiente, y por eso no se comprenden bien en el siglo actual las andanzas de D. Fernando de Villalaz como el autor nos las cuenta en la cuarta parte de *El amor de los amores*.

Pudiera añadir aquí alguna otra observación, tal como acerca de la curación del ciego, milagro cuya razón de ser no se ve clara sino para el desarrollo posterior de la obra, y que tiene poco de milagro atendiendo á las condiciones en que estos hechos sobrenaturales suelen verificarse, de tal suerte que, después de leído, casi se inclina uno á dar la razón á aquel médico pedantuelo que explicaba por *amaurosis* el caso providencial; lo mismo que cuando, á raíz de este hecho, y todavía con la boca llena del dulzor de las mieles con que Dios le había regalado, dice D. Fernando á su esposa: «¡Qué hermosa eres!» (2); porque sabido es que cuando Dios se da á las almas quita el gusto de todo lo creado, y lo más grato parece desabrido, la luz del sol obscuridad, y fealdad la belleza. Pero todo esto no basta para detener ni enturbiar el río de belleza que corre por las paginas de esta obra.

*
* *

Aun en los amores humanos no suele presentarnos Ricardo León tipos sanos y normales. Sin llegar nunca á los intrincados huertos de la novela que hoy llaman científica, donde se respira un aire mal-sano y pútrido que atosiga la sangre, sin acercarse siquiera á los berengenes de los amores monstruosos y antinaturales, penetra, sin embargo, en el campo de la psicología para buscar al amor matices nuevos en naturalezas decadentes ó refinadas, ó bien sublimadas por el espíritu cristiano. Y es natural que así lo haga quien ha esco-

(1) *El Amor de los amores*. Madrid, 1912.

(2) *La escuela de los sofistas*, pág. 106.

gido para sus novelas espíritus selectos que sienten sobre sí todo el peso de la materia, aunque tal vez no acierten ni tengan fuerzas para romper sus prisiones. No puedo resistir aquí á copiar unas palabras tuyas que explican perfectamente el concepto que el autor tiene del amor. «¿No es—dice—el amor tristeza en las almas grandes? Al través de un rostro bello adivinamos el eterno manantial de donde proceden todas las hermosuras y nos entra el ansia de poseer esa encumbrada belleza que no nace ni muere, ni crece ni mengua, ni se marchita, ni cambia, ni se muda, sino que existe por su propia virtud y es infinita y perfecta como un espejo de Dios. No hay alma que no codicie su bien ni deje de apetecer su perfección, y como la hermosura de las cosas humanas es sólo un resplandor del rostro divino, quien ama la belleza en las cosas mortales busca la luz de donde procede, y, si no sabe hallarla, padece, llora, desfallece y se extravía, sin acertar siquiera con las razones de su viva pesadumbre... (1)» El divino Platón, en quien estas palabras están inspiradas, no tendría inconveniente en tomarlas por tuyas. El amor en las almas grandes es tristeza; el amor es hermano de la muerte, y la belleza que lo produce es la cara del misterio con la atracción del abismo.

La expresión más perfecta de este pensamiento está en el amor que Jesús siente por su prima en la última etapa de su vida; amor enfermizo, amor de un neurasténico ó un loco; pero amor que le redime del pecado y le lleva á las puertas de la vida (2). Juliana ya no podía inspirar sino un amor de este género; vieja, estenuada por la penitencia, sin forma ni belleza, envuelta en la austeridad de su hábito, era una sombra de la noche que trae un mensaje del misterio, un espíritu puro que vaga á la luz de la luna y nos habla de cosas que hemos visto en el mundo de los sueños. Así lo sintió Jesús cuando en aquella noche se alzó en su corazón la llamarada de su amor postrero; la santidad y pureza de aquella mujer, el olor á sangre y á disciplina, orearon el jardín agostado de su alma, del incrédulo, del hereje, y renacieron las flores del amor, vió una ventana abierta al ideal y, con ímpetu salvaje fué á asomarse á ella. Y la paloma quedó por un momento envuelta en el aliento del dragón; pero al fin quebrantó su cabeza. ¿Que es esto romántico? No me importa el nombre; pero ello es de una belleza suma.

(1) *El Amor de los amores*, pág. 166.

(2) *La escuela de los sofistas*, págs. 180 y 181.

No muy diversa forma toma el amor en Alfonso, el hombre de juicio, el hombre honrado y sensato, hacia su prima Elena (1). Los sufrimientos continuos y la fortaleza de espíritu de aquella mártir excitan primero la piedad y la admiración, después el amor, un amor noble y levantado á los principios, que degenera bien pronto en la más vulgar de las infidelidades, porque el que juega con fuego se quema. «¿Por qué no somos espíritus puros, como el azul del cielo? ¿Por qué no somos espíritus libres, sin pasiones y sin deseos, luz, aroma, éter?», decía Alfonso cuando luchaba consigo mismo apoyado en el alféizar de su ventana. Pero este es amor criminal y Dios lo maldice. Mientras fué una adoración, un sacrificio y Alfonso supo decir á su amada: «Si yo nada quiero, si yo nada pido sino sufrir por ti», este amor fué una dicha, porque, para nuestro novelista,

amor que sabe á dolor
y se complace en llorar
no es un amor pecador (2).

«El dolor es mi fuerza —decía Elena—, es mi virtud, mi orgullo, mi vanidad... Por mis lágrimas me siento grande, superior á mí misma, fuera ya de este mundo...» Mas cuando tratan de espantar al dolor y entregarse en brazos de la sensualidad, huye la dicha y sobreviene el castigo. Bien es verdad que Alfonso era digno de mejor suerte; no se comprende bien por qué caminos llegó á la perversión, aun después de la caída, y con sus manos escavó la tierra al borde del abismo. Aquí se muestra también el ansia de lo no poseído, de lo desconocido, aun en medio de todas las venturas que un hombre cuerdo como él pudiera desear. Fué víctima inconsciente de aquel pensamiento:

Más que el placer conseguido
vale el placer no logrado... (3).

Mas la felicidad no consiste en el placer sino en el amor y el sacrificio: «de las cenizas del dolor brotan las espigas de la felicidad» (4). ¡A qué altura llega la inspiración del artista cuando nos pinta después la lucha de aquella mujer al recibir juntamente las dos cartas de su esposo y de su amante! Por fin triunfa el deber, y la que ya comenzaba á desfallecer se abraza nuevamente con la cruz. ¡Qué

(1) *Costa de hidalgos*.

(2) *Alcalá de los Zegries*. Madrid, 1911.

(3) *La escuela de los sofistas*, pág. 197.

(4) *La escuela de los sofistas*, pág. 192.

hermoso y qué delicado es también aquel rasgo en que la esposa burlada bebe sus lágrimas y ella misma encubre á los traidores ante el viejo inocente por evitarle una herida que pudiera darle la muerte! ¡La caridad, la eterna caridad, que hace olvidar las penas propias para ahuyentar las ajenas!

El amor cristiano es amor de sacrificio: por algo el mismo Amor fué crucificado. Esta concepción cristiana del amor aparece en la última obra de Ricardo León, *Los Centauros*, en la persona de Carmen de Acuña. La mujer fuerte, la joven de virtud inquebrantable, la azucena que se alza inmaculada en medio del fangal de la sociedad medinense, hace el sacrificio de sí misma y se acerca al tálamo nupcial como una virgen cristiana de los primeros tiempos pudiera acercarse al potro. ¿Oué extraño es que los que no creen en la virtud motejen á Ricardo León de falso é irreal por aquello mismo en que nosotros encontramos una fuente perenne de belleza?

*
* *

Cabalmente la falta de verdad en tipos y caracteres es el defecto que he oído censurar con más acritud en las obras de Ricardo León, aun á quien por otra parte le admiraba. Y sin verdad no hay arte. Pero es preciso que nos entendamos. Después de la oleada naturalista del siglo pasado, reacción lógica y necesaria contra las fantasías del romanticismo, quedó para muchos como un canon indiscutible que el arte debía copiar fielmente la realidad si había de merecer el nombre de tal. Tiénese hoy por falsa la escuela realista por lo que tiene de materialista, por haber desmembrado la naturaleza humana descartando de sus laboratorios el espíritu, resultando así su visión de la materia artística incompleta y unilateral; pero sus cánones artísticos, con mayor amplitud de miras, con una visión más perfecta é integral de la naturaleza, siguen imperando en las artes, excepto para aquellos espíritus que por una contrarreacción han venido á caer en los desplantes *futuristas*. De ahí que muchos autores, para poner á salvo su *verismo*, incurren en la candidez de afirmar que todo lo que cuentan está tomado de la realidad, que sus novelas son verdaderas historias. ¡Como si la verdad histórica tuviera algo que ver con la verdad artística; como si una cosa muy verdadera en la historia no pudiera ser falsa en la novela, y viceversa!

Ricardo León trata de defenderse también en la misma forma

contra la nota de falsedad de que le acusan. Así dice en el *Prólogo* de *Los Centauros*: «Cuento aventuras y desventuras enteramente reales, y vistas con estos ojos que se ha de comer la tierra; sucesos no fingidos, sino observados en los rincones, callejuelas y encrucijadas de la vida española, tan pintoresca y entretenida en todo tiempo (1).» A decir verdad, esta auto-apología no me satisface: la verdad artística está muy por encima de la verdad histórica. Y para confirmación de mi tesis voy á citar, no á Croce, que está hoy de moda, ni á Taine ni á ningún otro preceptista moderno, sino al viejo Aristóteles, á quien respeto como á abuelo y cuyas palabras serán del agrado de mis lectores. Haciendo comparación entre la historia y la poesía, tomada ésta en su acepción más amplia, que comprende también el drama y la novela, escribe: *Δὲ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν· ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἡ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει* (2). En la poesía, pues, lo mismo que en la novela, según el filósofo de Estagira, hemos de buscar una verdad universal, y con esta condición no hay duda que será *más filosófica y más estimable* que la misma historia que trata sólo de lo particular. Hierran, pues, de medio á medio los que piensan que por tomar sus tipos de la realidad ya no faltan á la verdad artística, porque éstos pueden ser tipos *particulares*, en los cuales no encarna ninguna idea, ni pueden, por tanto, ser objeto de arte sin ser por lo menos transfigurados; y yerran asimismo los que tienen por verdaderas sus fantasías, con tal que se ajusten á las leyes que los preceptistas llaman de *verosimilitud*. ¿Quién pondrá hoy en tela de juicio la verdad artística del *Quijote*, aunque sea falsísimo en historia y aunque esté en contradicción con ella faltando, como muchas veces falta, á las mismas leyes de verosimilitud de que hablábamos antes? Los genios son los que saben dar vida á un ideal, aunque el ideal nunca existe en la realidad. Y es que la belleza es verdad y la verdad es idea. No se me crea por eso idealista: en eso que llaman *idealismo* cabe la misma falsedad artística que en todas las escuelas. Las escuelas artísticas, por lo que tienen de escuela, empequeñecen la belleza, como las escuelas filosóficas empequeñecen la verdad; ninguna las agota, porque belleza y verdad son infinitas.

Juzgando á Ricardo León á la luz de estos principios, yo encuentro su arte, en lo fundamental, tan verdadero como el del más

(1) *Los Centauros*, pág. 7.

(2) *Poética*, cap. IX.

furioso realista. «Construir, con materiales muertos, y universales, obras vivas, individuales, con alma y fisonomía» (1) es la labor del artista, y esto hace Ricardo León encarnando en sus personajes las ideas que tiene acerca de la felicidad, del amor, del hombre, de la vida, porque para nuestro novelista el arte supremo es el arte de vivir; «la estética es, ante todo, una ciencia de vida» (2).

Y la vida se presenta pujante en todas sus obras. Prescindiendo ahora de algunos personajes de que ya hemos hablado, ¿no hay vida en los amores monstruosos de Juana, la esposa infiel, y aquel degenerado de Felipe Crespo, que se viste con piel de cordero para hacer mejor su presa? Todas estas escenas, lo mismo que las que se siguen al descubrimiento fatal, lo mismo que la entereza varonil del padre de Felipe y el ímpetu del amor materno que llega en Juana á ahogar por un momento todo otro sentimiento, están como rezumando sangre. Y si se trata de la vida normal y pacífica, basta recordar las encantadoras escenas del hogar de Alfonso en *Alcalá de los Zegries*, antes de que él se empeñase en correr tras un sueño, soltando, para cogerle, el ave de la felicidad que tenía en su mano. Y no dejaré de mencionar tampoco á aquel viejo solterón de *Comedia sentimental* que al sentir su sangre caldeada por el sol de Andalucía, en medio de una sociedad alegre y moza, ve nacer en su alma las flores tardías de un amor de otoño, teniendo que ocultar su vergüenza entre las opalandas de filósofo que enfundaron su cuerpo en una noche memorable, y retirarse de nuevo á su caserón de Asturias á llorar el desengaño de la vida y vendar su corazón herido con las hojas y pergaminos de sus libros. Todo esto es algo romántico; pero ¿no hay en la vida romanticismo?

Las obras de Ricardo León trascienden á clasicismo. Por más que se esfuerce en colocar su escena en el siglo xx, muchas veces, al leer sus páginas, creemos encontrarnos en pleno siglo xvi, hasta que el silbido de una locomotora viene quizá á sacarnos de nuestra ilusión. Y sin embargo las cosas que describe son todas de este siglo. ¿Dónde está, pues, el anacronismo, la falsedad? En la manera de presentarlas; diríamos, más bien, en el ambiente.

El arte de Ricardo León no está depurado á la moderna. Su estilo, de una riqueza incomparable, está calcado en nuestros autores del siglo de oro y adolece de sus mismos defectos, sobre todo, de

(1) *La escuela de los sofistas*, pág. 9.

(2) *Comedia sentimental*. Segunda edición. Madrid, 1911.

ampulosidad desmedida. Sus descripciones empiezan con frecuencia: «¿Quién podrá pintar...?» «¿Cómo podré contar...?» Sus personajes son declamadores sempiternos, que enjaretan un discurso por cualquier triquitraque, enteramente á lo clásico, y hablan todos mejor que académicos en días de recepción. Y no hay duda que en estas cosas hemos adelantado. Hoy el lenguaje de los buenos hablistas es más nítido y flexible que el de nuestros clásicos; todo lo que significa ampulosidad, grandilocuencia, ruido, á que nuestra lengua es tan propicia, va desapareciendo ó se guarda para muy contadas y solemnes ocasiones afortunadamente. ¿Quiere decir esto que Ricardo León no conoce la lengua patria, acaso mejor que ninguno de sus contemporáneos? No, sino que esa misma exuberancia del lenguaje, á las veces, le perjudica. Pero sus descripciones no por eso dejan de ser bellísimas, y algunos de sus párrafos, arrebatadores.

Este defecto, que para muchos no lo será, resalta más en la última obra de Ricardo León. *Los Centauros* es una novela de pícaros del siglo xx con disfraces de otros tiempos. Además de que la misión artística del escritor no es aquí tan comprensiva ni penetrante como en otras obras suyas. Fuera de los dos personajes ya mencionados, Juan de Tarfe y Carmen de Acuña, apenas hay cosa que levante á su autor del nivel común. También hay quizá en esta obra como en *Alcalá de los Zegries*, exceso de acción, y la novela para ser buena ha de ser intensiva y descriptiva, como ha dicho no sé quién, aunque la acción sea escasa.

Pero veo que voy descendiendo á minuciosidades á que no pensaba llegar en este estudio, y quiero hacer punto final. Mucho más grato me hubiera sido, dejándome llevar de mi entusiasmo y de la admiración que siento por este nuevo cantor de nuestras grandezas, que siempre que escribe canta, porque es esencialmente lírico y poeta, aun en sus novelas, hacer en su honor como una libación gentilica, derramando en estas páginas un odre lleno del vino generoso de la inspiración que de sus obras rebosa; pero esto sería un elogio más, de los que no necesita, porque sólo las medianías necesitan alabanzas. Yo espero con ansiedad las otras novelas de pícaros que el autor nos promete en su última obra, aunque no por ser de pícaros, que, á decir verdad, no me parece sea esta la vocación de Ricardo León, sino porque espero que en ellas no desmentirá el autor su alta alcurnia y pueda siempre decir:

Huyendo la torpe grey
de esta miserable edad,
en mi esquiva soledad
vivo con humos de rey.

No hay servidumbre ni ley
que me fuerce á transigir;
á nadie quiero servir,
que he jurado, por mi honor,
no servir nunca á señor
que se me pueda morir (1).

FR. IGNACIO G. MENENDEZ-REIGADA.

(1) *Alivio de caminantes*, pág. 11.

BOLETIN DE TEOLOGIA HISTORICA

Cuestiones de introducción y metodología: Manuales.—Las discusiones acerca de los conceptos preliminares conforme á los cuales se debe proceder en la investigación del origen y desarrollo de los dogmas se mantienen igualmente vivas entre católicos y protestantes; y cuantas soluciones se han dado hasta ahora en esos dos campos son del todo irreducibles. Si las diferencias de normas adoptadas por unos y otros explica la diferencia de resultados, no sería ocioso intentar una avenencia en orden al método—salvando siempre las exigencias de cada parte—para facilitar la mutua inteligencia y fijar de una vez las bases y criterios propios de estos estudios. F. Haase ha publicado un ensayo muy substancioso, donde trata de formular esas bases primero en general, en cualquier confesión que se sitúe el investigador, y luego en concreto, atendiendo á las disposiciones que la Iglesia romana ha prescrito con motivo de las doctrinas modernistas (1). Después de analizar el concepto de «dogma» desde el punto de vista histórico-filosófico, traza en un capítulo titulado «el concepto católico-romano del dogma» un claro diseño de los límites en que debe actuar el historiador de los dogmas dentro de la ortodoxia. «El historiador de los dogmas, dice, no debe aceptar como hipótesis ningún *enunciado fundamental* (proposición de contenido doctrinal—*inhaltlichen Aussagen*) que haya recibido su ser ó su forma específica por el Cristianismo. Los *enunciados fundamentales* del Cristianismo, que para el dogmático constituyen la base, son para el historiador de los dogmas el punto de partida de su investigación.» En conformidad con este principio, el historiador de los dogmas está obligado á presuponer el hecho de la revelación, y, según la fórmula del juramento antimodernista, no puede admitir, aun como hipótesis, que los dogmas se cambien ó estén en contradicción con la historia, ó aceptar concepciones filosóficas que declaren *a priori* como falsos los dogmas ó nieguen la revelación. Pero en cuanto al contenido de la revelación no debe presuponerlo, sino que constituye el objeto de su investigación. Está obligado, además, á admitir en general como fuentes del dogma la Escritura y la Tradición, por más que en concreto estos mismos elementos caen bajo su estudio. La autoridad de la Iglesia, como norma reguladora infalible de la doctrina revelada no debe pre-

(1) Dr. F. HAASE: *Begriff und Aufgabe der Dogmengeschichte*. En 4.º, 93 págs. Breslau, Goerlich, 1911.

suponerla, sino que ha de estudiar la historia y vicisitudes de ese dogma, de igual modo que estudia, por ejemplo, la historia de la formación del Canon escriturario. Haase cree ser una exigencia del método en la historia de los dogmas la distinción entre dogmas cristianos y dogmas eclesiásticos. Llama dogmas cristianos á los que no han sido definidos por la Iglesia, y eclesiásticos á los que la Iglesia fijó á partir del Concilio de Nicea.

De las diferentes concepciones del dogma y de su génesis, formuladas por los principales escritores modernos (Krüger, Stange, Kolde, Dorner, Harnack y Scheel) desde el doble punto de vista histórico y especulativo, deduce Haase esta consecuencia: «Cada iglesia tiene su propia historia de los dogmas basada en el concepto que tiene del dogma. La historia cristiana de los dogmas es la historia del espíritu del Cristianismo, es decir, manifiesta el concepto de Cristianismo en las distintas confesiones» (pág. 45). La división del dogma en cristiano y eclesiástico se presta á otras reflexiones de sumo interés para el historiador. Desde el principio, en plenos tiempos mesiánicos, comenzó á ejercerse la especulación del elemento culto sobre la enseñanza evangélica. Esa especulación se ejerció, sobre todo, cuando, faltando los Apóstoles, comenzaron á existir diferencias de apreciación de doctrinas entre las diversas comunidades. La primera sistematización causada por esas divergencias y controversias fué la expresión catequética, donde se encuentra fijada la doctrina religiosa fundamental de la época. Al querer exteriorizar las creencias por el culto, como los elementos de éste se habían de tomar de otras instituciones ya existentes, era necesario fijar el contenido doctrinal del dogma para darle una expresión adecuada. Así llegamos á la conclusión siguiente, que si no está comprobada totalmente por testimonios históricos se desprende de los datos de experiencia y de la lógica humana: «En los tiempos apostólicos los conocimientos cristianos fueron ya reducidos á conceptos bajo la acción de los elementos pedagógicos, litúrgicos y filosóficos, entrando en ello la autoridad personal y oficial del apóstol como testigo; pero en los tiempos postapostólicos, faltando esa autoridad personal, era más fácil á los partidos que muy pronto se formaron sostener la autoridad oficial, y apoyados en el sistema de doctrina que habían adoptado, trabajar en pro de sus intereses recriminando á los demás bandos como falseadores de las primitivas enseñanzas.»

En la segunda parte de su libro trata Haase principalmente lo relativo al método. ¿Cómo se han de aplicar los principios de historia al dogma? ¿Existe alguna disposición oficial de la Iglesia acerca del método que se ha de seguir en historia de los dogmas? El historiador debe procurar, ante todo, despojarse de cualquier prejuicio ó tendencia que le impidan apreciar desapasionadamente la realidad. La Encíclica *Pascendi* prohíbe que se proceda á la investigación informado por ideas filosóficas preconcebidas, agnósticas ó inmanentistas. No quiere decir eso que el historiador de los dogmas esté incapacitado para aplicar en sus investigaciones el método histórico en todo su rigor. El Concilio vaticano afirma que los científicos deben proceder según sus principios y métodos especiales. La Encíclica mencionada, junto con la teología escolástica, admiten el método positivo é histórico, ya que «la verdadera historia debe proyectar su luz sobre la teología». Mausbach, en un libro reciente, aprobado por la Iglesia, resume así las condiciones en que debe desenvolverse el historiador de los dogmas: «La historia de los dogmas tiene, aparte de otros elementos, su propio método científico, y la influencia de la autoridad

religiosa y de la fe se extiende sólo al resultado de la investigación, no al proceso de la misma» (pág. 68).

Al fijar los límites que determinan el objeto de la historia de los dogmas debe tenerse en cuenta qué factores han influido en el desarrollo del dogma, y entre ellos se han de contar principalmente la teología, la filosofía y el medio cultural. «La fijación del dogma á partir de la mitad del siglo II ha sido siempre asunto de la teología. La filosofía y los demás elementos de cultura han influido, es cierto, en la expresión del dogma cristiano; pero hay que desconfiar de los que tratan de establecer paralelismos y conexiones entre los orígenes del mismo y la acción de las demás religiones.» El objeto de la historia de los dogmas se puede sintetizar en estos cuatro puntos: «1.º, precisar las apariciones singulares cada una de por sí; 2.º, precisar la íntima dependencia histórica de estas apariciones dogmáticas y fundirlas en una imagen histórica; 3.º, presentar el diseño de la imagen así formada de la historia de los dogmas; 4.º, adquirir conocimiento de los caracteres religiosos de un dogma» (págs. 77-78).

En uno de los últimos capítulos expone Haase los diferentes métodos que pueden adoptarse en historia de los dogmas conforme á la diversidad de puntos de vista en que se sitúe el historiador. Insiste allí sobre la división de los dogmas y de su historia en cristianos y eclesiásticos, conceptuando como único método exacto para los cristianos el sintético y para los eclesiásticos el analítico, según la terminología de Tixeront.

Este libro puede contribuir mucho á disipar equívocos y orientar á los historiadores de las doctrinas religiosas. Es sensible que no esté escrito con más emancipación de ciertas tendencias muy en boga entre los protestantes.

En España es ya bastante conocida la *Historia de los dogmas*, de J. Tixeront, máxime ahora que se ha comenzado á traducir al castellano. Me limitaré, por lo tanto, á hacer una breve reseña del contenido del tomo III, último de la obra, publicado durante este bienio (1). Comprende lo que el autor llama «fin de la edad patristica», ó sea los años 430-800. Como es sabido, Tixeront adopta un método sintético, presentando el desenvolvimiento del dogma y de la teología por cuadros densos y bien delineados. Comienza este tomo con la exposición de las controversias cristológicas en la iglesia griega á partir de la fecha asignada, agregando como complemento la parte que en ellas tomaron los latinos. En el estudio acerca del nestorianismo aprecia el significado de esa herejía por estas palabras: «El error de Nestorio consiste en que explica mal la unidad de persona en Cristo y en que no sabe sacar de esta unidad personal las consecuencias necesarias» (página 28). La escisión provocada por la fórmula de Efeso fué agrandándose en sentido contrario por la definición de Calcedonia. «Desgraciadamente no se apuró tanto como era necesario el trabajo de interpretación ni se encontró quien demostrase que las decisiones del segundo no contradecían á las de Efeso» (pág. 98). Se había elaborado una fórmula doctrinal, pero «no se había hecho la unión de las inteligencias y de los corazones», como lo comprobaron las intrigas y rivalidades formidables que surgieron inmediatamente y que componen toda la historia del eutiquianismo, del monofisismo y del monotelismo.

(1) J. TIXERONT: *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, vol. III: *La fin de l'Age patristique*. En 8.º, 583 págs. París, Gabalda, 1912.

Terminada la exposición de estas controversias Tixeront resume en un largo capítulo todo lo restante de la Teología griega durante dos siglos, del v al vii, concluyendo con estas palabras: «Esta teología nada innova sobre lo que se ha dicho precedentemente; se limita á prolongar la doctrina de los siglos anteriores, cristalizándola en muchos puntos. Al fin del siglo vii el pensamiento teológico griego está en cierto modo agotado y espera al sumista que en el siglo siguiente lo resumirá y le dará su forma definitiva» (pág. 273). La teología latina de ese mismo período, ó mejor dicho, de 430 á 771, aunque menos fecunda adquiere señalados progresos fijando la terminología y reduciendo á fórmulas la doctrina ya suficientemente discutida. El espíritu de San Agustín que había triunfado primero en la controversia con los semipelagianos, va penetrando después toda la teología occidental. Tixeront dedica á esta última durante el mencionado período un substancial capítulo de más de cien páginas. En los tres finales estudia las controversias iconoclastas, la teología de San Juan Damasceno y la teología latina bajo el imperio de Carlo Magno.

La abundancia de datos, la precisión, concisión y orden que se notan generalmente en los tomos anteriores, resaltan de un modo especial en éste donde existían también más dificultades para lograrlo. La obra ha sido premiada por la Academia francesa y constituye uno de los mejores manuales de historia de los dogmas que se han escrito.

Entre los manuales debe también clasificarse el pequeño opúsculo que ha dedicado la «Colección Kösel» á las iglesias cristianas de Oriente (1). A pesar de sus diminutas proporciones para tema tan vasto, no se limita sólo á compendiar el contenido de los grandes tratados, sino que añade además las observaciones personales del autor durante su estancia en Oriente acerca de la vida religiosa y costumbres litúrgicas actuales en cuanto pueden interesar al historiador y al teólogo. El auge que van tomando en las revistas y en algunos centros de publicaciones las cosas relativas á las iglesias orientales hacía desear un manual de esta clase, donde los no especialistas pudiesen encontrar fácilmente los datos y nociones suficientes para el momento. Desde otro punto de vista el opúsculo es incompleto, como lo ha demostrado el Dr. Baumstark; pero basta que pueda llenar la misión indicada.

Cristolología.—La publicación de una buena parte de la literatura siríaca desconocida o incompleta hasta ahora, ha inducido á los críticos é investigadores á estudiar de nuevo el curso de las grandes controversias cristológicas de los siglos iv al vi. Sobre todo el nestorianismo está á la orden del día. El principal trabajo publicado acerca de él durante este bienio es debido al P. Jugie, Agustino de la Asunción (2). En su libro se encuentra trazada la apología de San Cirilo Alejandrino, por la que F. Nau preguntaba en la introducción á su traducción francesa del *Libro de Heráclides*. Por este dato se puede comprender cuál es la tendencia y criterio general del libro. La atrevida defensa de Nestorio hecha por Nau en la *Revue de l'Orient chrétien*, de que hablé detenidamente en el Boletín anterior,

(1) Dr. K. LÜBECK: *Die christlichen Kirchen des Orients*. En 8.º, XII-206 págs. Kempten und München, J. Kösel, 1911.

(2) P. M. JUGIE: *Nestorius et la controverse nestorienne*, de la «Bibliothèque de Théologie historique». En 4.º, 326 págs. Paris, Beauchesne, 1912.

queda reducida aquí á sus justas proporciones. Con todo, debe hacerse constar que el P. Jugie ha tratado con excesivo rigor al ilustre Director de la *Patrologia oriental* al suponerle partidario de la ortodoxia de Nestorio (págs. 13, 311, nota 4). El mismo Nau ha protestado de un cargo tan grave é inexacto, alegando en contra varios pasajes en que reconoce á Nestorio como hereje formal (1). El lector tiene ya noticia de algunos de esos pasajes y del lugar donde puede hallarlos.

Aunque el libro de Jugie abarca toda la teología de Nestorio—tema inexplorado hasta el presente—, el punto capital lo forma su cristología, expuesta con abundante documentación y comparación de las fuentes y maestros que indujeran al herejiarca á formular su doctrina heterodoxa. He aquí cómo se puede resumir la concepción nestoriana de la unión de las dos naturalezas en Jesucristo tal como se la encuentra expresada en el *Libro de Heráclides* y en los demás escritos que nos quedan de Nestorio: «1.º, como no se da naturaleza completa sin personalidad—Nestorio dice «*sin prosopon natural*»—y el Verbo se ha unido á una naturaleza humana completa, síguese que en Jesucristo la naturaleza humana es una verdadera persona; 2.º, la unión de la persona del Verbo y de la persona humana es *voluntaria*, es decir, que resulta de la compenetración amorosa de ambas, constituyendo así una personalidad que Nestorio llama *prosopon de unión*; 3.º, los nombres propios que designan esta personalidad artificial y puramente denominativa son los términos *Hijo*, *Cristo* y *Señor*; 4.º, subsistiendo la persona del Verbo y la del hombre cada una de por sí sin unión esencial entre ambas, las acciones y propiedades de una no pueden atribuirse á la otra, por lo mismo que hay dos sujetos de atribución distintos; 5.º, esta comunicación de propiedades puede, sin embargo, hacerse por relación á los términos que designan el *prosopon* de la unión, que son las palabras *Hijo*, *Cristo* y *Señor*; 6.º, como Nestorio no tenía noción de una naturaleza abstracta, emplea indistintamente términos abstractos ó concretos, hablando á veces un lenguaje ortodoxo, pero de una ortodoxia puramente verbal» (páginas 91-93).

Jugie estudia también con alguna amplitud la terminología cristológica de los Orientales y de San Cirilo. Defiende, contra las conclusiones de Lebón, que el Obispo alejandrino ha dado á los términos *φύσις* é *ὁπόστασις* sentidos diferentes, según alternan en la polémica Nestorio ó los Obispos antioquenos ortodoxos. Esta medida, si tenía la ventaja de poner en evidencia la herejía, expresando unas veces el dogma en estilo nestoriano, podía otras ser interpretada siniestramente, como lo fué por los eutiquianos que la adaptaron á un monofisismo grosero. Por eso desde su aparición surgieron contra ella violentas protestas, como perturbadora de la uniformidad de lenguaje que tan laboriosamente se había establecido para expresar el dogma de la Encarnación y de la Trinidad. Carácter conciliador tratándose de simple terminología, San Cirilo, después de enaltecer la fórmula apolinarista *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*, que él creía ser de San Atanasio, ha hablado también el lenguaje diofisita, concediendo á los orientales y á Nestorio que «se puede decir dos naturalezas en Cristo (entiéndase dos *naturalezas-personas*) manteniéndonos dentro del orden lógico ó ideal, mientras que si se considera la realidad—añade él—es necesario afirmar una naturaleza (una *naturaleza-persona*), un individuo» (pág. 159). El intento de San Cirilo es acentuar contra Nestorio los lazos de

(1) *Revue de l'Orient chrétien*, 1912, núm. 4, págs. 432-37.

unión entre el elemento divino y el humano en Jesucristo. «La unión del Verbo con la carne—escribe él—es física y verdadera. Esta no ha podido realizarse, como afirman algunos por ignorancia, en las solas personas, ó según una pura *denominación honorífica*, por *voluntad* ó *simple adhesión*. A esta forma de unión, á esta *συνόψεια*, media entre la unión física ó substancial y la unión moral ó accidental contraponen la «unión según la hipóstasis», *ἑνωσις κατ' ὑπόστασιν*, que él traduce por «unión según la realidad», «unión verdadera» (págs. 170 y 184). A través de este lenguaje enrevesado y fluctuante se transparenta el pensamiento netamente católico del Santo, que había acertado á señalar el punto flaco é inconsistente de la teoría de Nestorio. Alguien ha dicho, y su apreciación es verdadera sólo en parte, que del libro que estamos reseñando resulta que Nestorio ha enseñado el error con fórmulas ortodoxas, mientras que San Cirilo enseñaba la verdad con fórmulas más bien heterodoxas. Pero, no obstante esas vacilaciones en la terminología—concluye Jugie—«no hay más que un Cirilo, el natural, el adversario de Nestorio en todo, y este Cirilo no tiene simpatías por las logomaquias». Con tal que se le manifieste claramente que uno no es nestoriano, él lo recibirá en su comunión sin preocuparse de si ha de ser con una fórmula ó con otra.

Sin rebajar en nada el mérito de San Cirilo, el P. Jugie no escatima á Nestorio nada de cuanto puede contribuir á atenuar la infamia en que ha pasado envuelto á la historia. Después de reconocer al heresiarca un carácter violento y un celo indiscreto, salva su buena fe con estas palabras que quiero transcribir á la letra: «*El libro de Heráclides y la Carta á los habitantes de Constantinopla* nos enseñan que Nestorio murió con la convicción de que el Papa San León enseñaba en la *Carta á Flaviano* la misma doctrina que él... Si hubiese venido á Calcedonia sin duda esta ilusión se hubiera disipado. Pero ¿se hubiera decidido á una retractación para volver á la comunión de la Iglesia católica? Es difícil responder á esta pregunta. Su conducta pasada induce á creer en una obstinación irreductible... Parece que Dios en su misericordia ha querido dejar morir á este infortunado en la convicción de que participaba de la misma fe del que reconocía por sucesor de Pedro y que llamaba «el jefe querido de los romanos», para que pudiese tener alguna excusa delante del tribunal del Juez Soberano». En la conclusión del libro encuentro también esta idea, que sin duda es más fundada que la apreciación anterior: «El estudio de los escritos de Nestorio que aún subsisten nos muestra en él á la vez un hereje y un testimonio de la tradición católica. Si hasta el presente ha llamado la atención principalmente el hereje, esperamos que la presente obra hará mirar también al testimonio de la tradición, que es por donde le puede venir algún rayo de gloria al condenado de Efeso.»

El mérito y originalidad del libro del P. Jugie es indiscutible. Los razonamientos en él expuestos obligarán á los modernos apologistas de Nestorio á releer atentamente sus anteriores afirmaciones. Pero con todo ¿son esos razonamientos intangibles? El Dr. Fend y M. F. Nau tienen la palabra.

En el VI Congreso Mariano internacional, celebrado en Tréveris en Agosto de 1912, leyó el Dr. Junglas una Memoria acerca de la doctrina de Nestorio sobre la maternidad divina de la Virgen y sobre la unión de las naturalezas en Cristo (1). Este trabajo levantó gran clamoreo entre los congresistas y en la prensa,

(1) Dr. J. P. JUNGLAS: *Die Irrlehre des Nestorius: Dogmengeschichtliche Untersuchung*. En 4.º, 29 págs. Trier, Paulinus-Druckerei, 1912.

acusando al autor de modernista, el cual para someterlo al juicio de los teólogos antes de que apareciese en las Actas oficiales lo ha publicado en folleto aparte. En breves páginas traza un diseño de las enseñanzas atribuidas á Nestorio por protestantes y católicos, reconociendo en los primeros una tendencia no justificada á defenderle de la nota de heterodoxia, mientras que en los segundos—habla de la tradición católica—se ha perpetuado el procedimiento de juzgarle á través de lo que nos dicen sus adversarios. Hoy con los escritos auténticos de Nestorio se puede establecer el punto medio entre esas dos tendencias.

Nestorio erró en materia de fe, pero su error no es tan grave como se creía. Su error principal consiste en la «doctrina de la prueba» (*die Bewahrungslehre*) característica de la teología antioquena. La naturaleza humana (*prosopon* físico), unida sólo moralmente al Verbo durante su vida de prueba en el mundo, mereció que esa unión fuese estrechándose gradualmente, de suerte—concluye Junglas—que «después de la resurrección la humanidad se ha incorporado tan íntimamente á la persona del Logos que no encuentro diferencia alguna real entre el Cristo resucitado de Nestorio y el Cristo que nos propone la Iglesia como Dios encarnado, en el cual la divinidad y la humanidad se han unido hipostáticamente, *inconfuse é inseparabiliter*». La teología condena, sin embargo, esa teoría conciliadora del escritor alemán. La unión de las dos personas admitidas por Nestorio, por íntima que fuese después de la resurrección, no podría llegar á la unión hipostática. Me permito recomendar á Junglas lo que enseña á este propósito Santo Tomás en la cuestión segunda de la tercera parte de la *Suma*.

No menos estéril es el intento de nuestro autor al afirmar que las enseñanzas de Nestorio acerca del constitutivo de la persona no pueden servir de fundamento para calificar su doctrina, por no haber tomado él siempre esa palabra en sentido propio. Nestorio conocía el significado preciso de la palabra *persona*, determinado ya por los Concilios anteriores, y, por consiguiente, el uso indebido que hace de ella no es defecto de terminología, sino indicio de error en la doctrina. Otro concepto inadmisibles de Junglas es creer que la condenación y deposición de Nestorio en Efeso tenía un carácter primariamente disciplinar. La sentencia del Concilio está bastante explícita, y aunque no lo estuviese, en ella se alude á la condenación de Roma que estaba redactada en forma de decisión dogmática (1). Por último, Junglas opina que, según los datos que poseemos, no debemos negar á Nestorio la buena fe al final de su vida. Como hemos visto, en eso está con él el P. Jugie.

Sacramentos.—El P. A. Debil ha dedicado una breve nota en la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* á estudiar el testimonio de Gregorio de Bér-gamo en favor del número septenario de los Sacramentos (2). Prescindiendo de Oton de Bamberg, las dos afirmaciones más antiguas que hoy se conocen acerca de ese número septenario son la de las *Sententiae divinitatis*, que data aproximadamente de 1147-1148, y la de Gregorio, Monje de Valleumbrosa, que murió siendo

(1) De las Actas de este Concilio romano no queda más que un fragmento, pero la sentencia nos es conocida por las cuatro cartas que á continuación escribió el Papa Celestino á Nestorio y á otros. La sentencia del Concilio de Efeso puede verse en HEFELE-LECLERCQ: *Histoire des Conciles*, tomo II, pág. 311.

(2) P. A. DEBIL, S. J.: *L'attestation du nombre septénaire des Sacraments chez Gregoire de Bergame*, 1912, pág. 332.

Obispo de Bérgamo en 1146. ¿Cuál de estos dos testimonios tiene la prioridad? A juzgar por el final del prólogo del tratado *De veritate Corporis Christi*, Gregorio escribió este libro antes de ser elevado á la silla de Bérgamo, hecho que tuvo lugar, lo más tarde, en 1134. Pero hay graves indicios para sospechar que el testimonio en cuestión fué interpolado en el libro posteriormente. La duda no puede resolverse por los manuscritos pues el más antiguo que se conoce data de 1686. Sin embargo, del análisis del texto principal y de los rodeos y precauciones que le preceden y siguen se desprende que todo él forma una digresión extemporánea cuyo contenido está además en oposición con lo que poco después enseña el mismo Gregorio al enumerar en una serie algunos de los Sacramentos junto con los sacramentales. El testimonio de las *Sententiae divinitatis* «no es, pues, solamente el más antiguo, sino que es el único aceptable» (1).

La imprecisión con que se expresaban acerca del número de Sacramentos escritores de una época tan avanzada no podrá menos de extrañar á los que desconozcan el significado de tales vacilaciones. El hecho de que antes del siglo XII no se hubiese fijado taxativamente el número de Sacramentos no implica que algunos de ellos fuesen aún desconocidos. Los siete definidos por el Concilio de Trento existieron y eran conocidos desde los principios de la Iglesia, atribuyéndoseles las mismas propiedades fundamentales que hoy se les reconoce. Lo que no se había fijado al principio ni se había de fijar hasta fecha muy tardía era el concepto preciso de Sacramento y la clasificación exacta de los ritos sacramentales como símbolos eficaces de la impresión de la gracia, dos nociones á que estaba necesariamente subordinada la determinación del número de Sacramentos (2).

En otra nota publicada en la misma revista estudia el P. Jugie la doctrina de Severiano de Gabala, escritor griego del siglo V, acerca de la causalidad de los Sacramentos (3). En una de sus homilías reconocidas por auténticas al establecer la divinidad del Espíritu Santo, explica este autor el modo de la eficacia de los Sacramentos. «El lazo que une el don invisible, al signo visible es un lazo causal de orden físico. Expresiones como éstas: *Per visibilem aquam exaratur character a Spiritu Sancto—Spiritus Sanctus per aquam inscribit beneficium.—Visibilis aqua est instrumentum invisibilis gratiae* — sugieren incontestablemente la idea de una causalidad física instrumental. Sin duda el Obispo de Gabala no nos da una teoría filosófica sobre la naturaleza de la acción instrumental física, pero no se puede negar que la afirma explícitamente, y los partidarios de la causalidad instrumental física podrán—creo yo—reivindicar con derecho á Severiano como uno de los suyos.»

(1) Según M. Grabmann (*Die Geschichte der scholastischen Methode*, tomo I, 1909, pág. 250), el testimonio más antiguo sería el de Rodulfo Ardens († 1100), de quien se conserva manuscrito un tratado que lleva por título *Speculum Universale*, cuyo libro octavo comienza así: "Incipit liber octavus in quo agitur de incarnatione Verbi et de septem sacramentis..."; pero á juzgar por los alegatos de Geyer (*Rodulphus Ardens und das Speculum Universale* en la *Theologische Quartalschrift*, t. XCIII, 1911, págs. 63 y sigs.), ese tratado es de fines del siglo XII.

(2) Cfr. P. POURRAT: *La théologie sacramentaire*, París, Gabalda, y C. MEERSDOM: "Le développement du dogme et le nombre septénaire des sacrements" en la *Nouvelle revue théologique*, Septiembre-Octubre de 1910.

(3) M. JUGIE: "Severien de Gabala et la causalité sacramentelle" en la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1913, p. 467.

Bautismo. — El Dr. J. Dölger ha publicado un estudio completísimo acerca de los orígenes del *Sphragis* considerándolo primero en la cultura profana y luego como símbolo del bautismo (1). Prescindamos aquí de la primera parte de su libro, pues sólo nos interesa de un modo indirecto, para hacer un extracto más nutrido de la segunda.

La designación del bautismo por el término *σφραγίς* data por lo menos de principios del siglo II de nuestra era. La forma verbal de esa palabra (*σφραγίζειν* = sellar) que se encuentra en la literatura apostólica, especialmente en San Pablo, se refiere sin duda al rito bautismal, pero no lo implica de un modo exclusivo. En Hermas el *σφραγίς* se aplica también al agua bautismal. Consignación, iluminación (*φωτισμός*) y bautismo eran en tiempo de los Padres apostólicos tres vocablos, si no sinónimos, por lo menos mutuamente sustituibles. A la ceremonia del bautismo en cuanto abarca la unción é inmersión se le llama en las *Acta Thomae*, escrito gnóstico de la primera mitad del siglo III, τὸ ἐπισφράγισμα τῆς σφραγιδος, aunque algunos han querido referir esos pasajes á la confirmación. El «esfragismo» al aplicarse al rito bautismal no perdió las significaciones que tenía en los usos profanos, sino que revestidas de un simbolismo más elevado, sirvieron para indicar los distintos efectos espirituales de ese Sacramento. El bautismo era el *signaculum fidei*, por quedar canceladas con él las enseñanzas de la fe recibidas durante el catecumenato. En el *Liber de Rebaptismate* esta cancelación está ratificada por la confirmación, que es el *signum fidei iteratum atque consummatum*. El *sphragis* bautismal era, según otra de sus significaciones, el sello de propiedad de Cristo sobre los bautizados, como el sello de fuego con que se marcan los rebaños es título de pertenencia á determinado pastor. Mas este paralelismo sólo se aplica con propiedad á la circuncisión, porque la consignación del bautismo es espiritual, recibiendo el cristiano como hijo de Dios el sello en el alma: la circuncisión era *signaculum corporis*, mientras que el bautismo es *signaculum spiritus* (Tertuliano.) El sello del bautismo representa también el renacimiento ó restauración por el Logos de la imagen de Dios conforme á la cual fué hecho el hombre. La imagen perdida en su forma espiritual queda restablecida por la incorporación al Logos mediante el bautismo. A la impresión del *sphragis* acompaña en otros documentos la impresión del carácter y la infusión de la gracia como preservativo (*φυλακτήριον*) contra las incursiones de los espíritus del mal. Según el pensamiento iniciado por San Pablo es además la garantía de la vida eterna, y San Ireneo y Tertuliano lo consideran como causa agente de la resurrección corporal y de la inmortalidad.

¿Cuál es el origen del término *σφραγίς* como símbolo del bautismo? La cuestión, comenzada á suscitarse en 1892 por E. Hatch, ha recibido varias soluciones. Primeramente se creyó que era una adaptación de los misterios paganos al ritualismo cristiano. G. Anrich lo quiso derivar del *sphragis* judío, símbolo de la circuncisión. Harnack siguió un procedimiento medio; J. Wilpert buscó su origen en el Apocalipsis; G. Wobbermin se declaró por el origen pagano, pero contestándole H. Lüdemann hace notar el distinto significado de la palabra en uno y otro medio:

(1) Dr. F. J. DÖLGER: *Sphragis: Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, de la colección "Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums". En 4.º, XII-205 págs. Paderborn, Schöningh, 1911.

en el cristiano como calificación personal de pertenencia con sentido espiritual-moral; en el pagano como posesión de un secreto conocido por la iniciación en los misterios. El *τηρεῖν τὴν σφραγίδα* tiene el mismo sentido en ambos medios: fidelidad moral después del bautismo, entre los cristianos, guarda del secreto manifestado, entre los paganos. W. Heitmüller trata de derivarlo de la invocación del nombre de Jesús y de la Trinidad en el bautismo, acto que en los primeros siglos debió expresarse por el verbo *σφραγίζειν*. Según O. Gruppe es una reminiscencia platónica en cuanto el bautismo implica conocimiento é infusión del Espíritu. Posteriormente se han dado otras soluciones modificando las anteriores. El mismo círculo ha recorrido el término *φωτισμός*, otra de las palabras usadas simbólicamente para indicar el bautismo.

Si no es posible aún formular una solución definitiva, se puede desde luego limitar el dominio de la fantasía y señalar ciertos hechos que orientarán al investigador futuro hacia una explicación fundada. Conviene hacer constar, por de pronto, que en los escritos gnósticos que se alegan en pro de la procedencia pagana, *σφραγίς* no es del todo idéntico á *μυστήριον*. Por tanto, «si es posible explicar la frase *τηρεῖν τὴν σφραγίδα* (= *βάπτισμα*) dentro del círculo doctrinal-intelectual del Cristianismo, si además no se demuestra que esa locución no es usada propia y técnicamente en el lenguaje de los misterios, y si cuando existe tiene un sentido diferente, no hay fundamento alguno para pensar que esa terminología se deriva de los misterios» (pág. 167). Las palabras *σφραγίς*, *σφραγίζειν* se empleaban en los dos primeros siglos tanto en los cultos paganos como en el cristiano para significar la consagración religiosa. En ambos casos debe reconocerse como fundamento el significado propio de *σφραγίς* en la cultura profana. En los cultos étnicos el *σφραγίς* significaba unas veces la señal ó sello material, que era el sentido propio que tenía en la cultura general. Otras veces, según Tertuliano y quizá también según Clemente Alejandrino, significaba la admisión definitiva en la comunidad religiosa, excluyendo toda idea de signo ó marca corporal. El tránsito de una significación á otra se ha verificado mediante la idealización ó espiritualización del *σφραγίς* en conformidad con su significación primera. En cuanto puede hoy precisarse, el *σφραγίς* como sinónimo de bautismo no implicó jamás signo alguno corporal, á pesar de que la manera de expresarse acerca del *sphragis*=bautismo indica que el significado profano de la palabra había influido grandemente en la teología de este Sacramento. El bautismo equivalía á la admisión definitiva, sellada en el seno del Cristianismo. El paralelismo con los antiguos cultos es aquí evidente; pero no se puede decidir con certeza si esa acepción concreta es anterior en las religiones paganas ó en el Cristianismo. La correspondencia del *consignatus*, indicado por Cicerón como término técnico de los misterios ya antes del Cristianismo, con el *iniciatus* de Tertuliano está en favor de la prioridad de la indicación pagana. Mas, aun dada esa prioridad, no podemos tener por demostrada la derivación directa de la significación cristiana del lenguaje de los misterios, pues la expresión podía existir en el lenguaje vulgar con ese sentido, como induce á creer el que Tertuliano use juntamente el *iniciatus* y el *consignatus*. Si la palabra existía en el lenguaje del pueblo con ese sentido — lo que aun no está del todo comprobado — no puede decirse que fuese ni étnica, ni judía ni cristiana.

El problema de la derivación ó procedencia del *σφραγίς* como símbolo del bautismo comprende, no solamente lo que se refiere á la palabra en sí, sino también á

su significado. En cuanto á éste debe negarse todo parentesco con los misterios paganos y con la circuncisión. La signatura del alma por el Logos y el Pneuma no tiene analogía alguna con el sello de la teología de los misterios: no se explica, por tanto, la primera por una derivación del segundo. Si á la teología cristiana se incorporó algún elemento extraño, ese no puede ser otro que la filosofía platónica en la forma que adoptó en el medio alejandrino bajo la dirección de Filón. Tal vez sin esto no serían del todo inteligibles algunas expresiones y fórmulas relativas al bautismo (págs. 169-171).

En el capítulo último se estudia el desarrollo del *σπραγς* á partir del siglo III.

El autor, previendo, sin duda, que sus conclusiones han de ser muy discutidas, ha procurado documentarlas con testimonios abundantes y autorizados. La exégesis, algo sinuosa, es con todo lógica y de buena ley. El libro revela un trabajo paciente y una vocación singular.

Eucaristía.—El eminente controversista D. Batiffol acaba de publicar la quinta edición refundida de su libro *La Eucaristía* (1). La historia de este libro es algo borrascosa. El autor lo indica en el prólogo, manifestando un ejemplar acatamiento á las decisiones de Roma, donde la edición anterior encontró dificultades para ser publicada. La edición actual se diferencia bastante de las pasadas. En ella, conteniendo con los protestantes y racionalistas, analiza como crítico el contenido de los textos relativos á la Eucaristía, dividiéndolos en tres períodos: los orígenes, que abarcan hasta la mitad del siglo II, de San Ireneo á Eusebio y, por último, de éste al Concilio de Efeso.

Entre las primeras generaciones la Eucaristía se llamaba «banquete del Señor» ó «fracción del Pan»; pero este banquete se diferenciaba de todos lo demás por el sentimiento augusto que inspiraba. En él sólo podían tomar parte los cristianos bautizados, después de purificar su conciencia. El llamado «banquete del Señor» ha sido instituido por el mismo Jesús en memoria de su última Cena. Entre los cristianos no tenía carácter ó significación pascual. El rasgo principal en él es la fórmula «esto es mi cuerpo», «esto es mi sangre». «La interpretación simbólica de esta ecuación es desconocida en las iglesias primeras, cuya fe eucarística es indudablemente realista». «San Pablo presenta la Eucaristía como una «anunciación» retrospectiva de la muerte de Cristo y como una *κοινωνία* con la víctima inmolada sobre la cruz; la Eucaristía está, pues, conexas con el sacrificio de la cruz y se explica por el misterio de la muerte redentora de Cristo». «Jesús al presentar el pan partido como su cuerpo y el vino como su sangre, pensaba en su cuerpo crucificado y en su sangre derramada sobre la cruz.» «La cena, reiterada por las iglesias, era concebida por ellas como un acto conmemorativo de la muerte de Jesús.» No solamente San Pablo, sino también la fe de las iglesias ha retenido esta afirmación del Señor en su última Cena, «que su muerte selló una alianza nueva de los suyos con Dios». «La alianza por la sangre supone una víctima: el cuerpo del Salvador crucificado será esta víctima.» La Eucaristía, en cuanto don sobrenatural, es el cuerpo de Cristo crucificado y su sangre derramada en la cruz. Es, además, accesoriamen- te un símbolo de la unión de los fieles. La consecuencia

(1) P. BATIFFOL: *L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*. Bn 8.º, IX-516 págs. París, Gabalda, 1913.

que se deriva de todo esto es que, entre el momento á que se puede hacer retroceder esta tradición y la enseñanza histórica de Jesús, «no existe ni el tiempo ni los factores necesarios para que el Sacramento eucarístico fuese, como se dice, una creación de las iglesias».

En la segunda serie de testimonios escalonados desde la mitad del siglo II á principios del IV se encuentran apoyadas las mismas creencias, y en particular la de la presencia real. Hacia fines del siglo III se manifiesta entre los orientales la tendencia á concebir la santificación del pan y del vino como obra del Espíritu Santo: es la primera manifestación de la teoría de la epiclesis.

Por el mismo procedimiento estudia Batiffol los testimonios del tercer período. En el epílogo expone la doctrina del Concilio de Trento acerca de la Eucaristía y de la transubstanciación. El libro merece considerarse como uno de los más seriamente documentados para responder á las impugnaciones de Reville y de Goguel contra la Eucaristía.

El último tomo de los publicados del *Diccionario de teología católica*, de Vacant-Mangénot contiene un extenso artículo del P. Salaville, dedicado á la palabra *Epiclesis* (1). Se da ese nombre á «una oración especial que se encuentra en todas las liturgias orientales y en buen número de las liturgias occidentales, en el Canon de la misa después del relato de la institución de la Eucaristía». El mismo autor nos da, al final del artículo, un resumen de su trabajo, reduciéndolo á estos cuatro puntos: «1.º, la forma del Sacramento de la Eucaristía consiste en las palabras de la institución, pronunciadas por el Sacerdote *in persona Christi*, y no en la epiclesis. La Iglesia oriental está en contradicción con su tradición auténtica al pretender que en la epiclesis está la virtud de la Consagración. Por otra parte, siendo la transubstanciación un acto instantáneo, no se puede decir que, comenzada por las palabras del Salvador, se termine con la epiclesis; 2.º, sin embargo, la epiclesis no puede referirse solamente á la santificación moral de los fieles y á la comunión, sino que es necesario asociarla al acto mismo de la Consagración; 3.º, se la debe concebir como una invocación del Espíritu Santo, quien á título de concelebrante del Padre y del Hijo opera con ellos la transubstanciación en el momento en que el Sacerdote pronuncia las palabras evangélicas, y 4.º, la epiclesis se coloca después de estas palabras para no interrumpir la reproducción exacta de la cena del Salvador. Colocada antes, reduciría á un lugar secundario las palabras de la institución. Por otra parte, una epiclesis concomitante no es posible: sigue, por tanto, como una explicación del acto ya cumplido. Por eso en los libros litúrgicos no es raro el caso en que la Iglesia vuelva á instar sobre lo que se ha cumplido ya y pida la producción de tal efecto, como si no se hubiera obtenido aún. Esta ley litúrgica se justifica aquí tanto mejor cuanto que su aplicación pone en relieve el orden lógico de las tres personas divinas entre sí y en la economía de la salvación, y establece también la relación natural entre la Consagración y la Comunión (Columnas 296-97).

El mismo tomo del *Diccionario de teología católica* contiene una serie de artículos sobre la Eucaristía que ocupan cerca de 400 columnas (989-1368). De todos ellos, el más interesante para figurar en el *Boletín* es el del P. Ghellinck, que estudia la

(1) S. SALAVILLE, A. A.: *Epiclesse eucharistique*, tomo V, columnas 194-300. París, Letouzey et Ané, 1911.

Eucaristía durante el siglo XII en Occidente, utilizando una buena parte de material inédito (1). Extractemos sus principales conclusiones.

Las impugnaciones de Berengario en el siglo XI provocaron durante todo el siglo siguiente una inmensa producción literaria, en parte aún inédita, que sirvió de preparación y de intermediaria entre la época de Berengario y la sistematización de las Sumas y de los Sentenciarios. En los escritos de la primera mitad del siglo se echa de ver un verdadero progreso en la teología de este Sacramento. En muchos puntos la terminología se fija gracias á estos escritos, las ideas se corrigen ó se precisan. Como resultado de la controversia se encuentra formulado con precisión contra los errores del siglo anterior el dogma de la *presencia real*. «Esta presencia se produce, no por impanación, ni tampoco por la unión hipostática con el pan, sino por la conversión del pan y del vino en el cuerpo y sangre del Señor... Después de esta conversión continúan existiendo las apariencias sensibles, aunque no el pan y vino, que han desaparecido... Esta conversión no se produce por un nuevo nacimiento ó por una creación, ni por el proceso de la asimilación nutritiva; el cuerpo de Cristo no aumenta á consecuencia de las múltiples consagraciones, ni disminuye por el número de comuniones. Es el mismo cuerpo que nació de la Virgen, el que murió en la cruz y subió al cielo... El cuerpo de Cristo presente en la Eucaristía —enseña Guitmundo de Aversa contra Berengario— participa de las prerrogativas de la espiritualidad y de la incorruptibilidad, y está todo él simultáneamente en el cielo, en la hostia y en cualquiera de las partes en que ésta se divida.» Donde manifiestan alguna vacilación los tratadistas de esta primera mitad del siglo es al examinar la persistencia de la presencia real en caso de corrupción de las especies.

Entrando ya en la segunda mitad del siglo XII se acentúa notablemente el progreso en la manera de hablar de la Eucaristía. Los Sentenciarios y las Sumas completaron esta obra. En ellos se encuentra una solicitud nueva por la documentación patristica se establece con toda propiedad el carácter peculiar de la Eucaristía en la serie de sacramentos mediante la distinción entre el *sacramentum* y la *res sacramenti*, se solucionan las dudas que existían en el período anterior acerca de la fracción de la hostia y de la permanencia de la presencia real en caso de sacrilegio, y queda consagrado el vocablo *transubstanciación* para expresar un concepto que se encuentra formulado ya bastante antes. Ghellinck hace un estudio especial acerca del orden cronológico de aparición de este vocablo en los diversos autores antes de 1215. El primero que puede asignarse hoy es Esteban de Bauge († 1139-49); siguen después Rolando Bandinelli (Alejandro III) hacia 1140-1142, Adam, Obispo de San Asaf († 1181), etc.

Penitencia.—La historia de la penitencia ha sido objeto de reñidas discusiones en lo que llevamos de siglo. Ultimamente descartada, después del primer período de agitación, la hipótesis radical de Harnack, iba tomando auge la defendida por Funk que explicaba la supuesta innovación del edicto de Calixto por una medida de oportunismo eclesiástico que de ninguna manera suponía en la autoridad anterior ignorancia de sus atribuciones. Esta especie que Funk mismo introdujo en el ambiente católico ha gozado durante algún tiempo del derecho de ciudadad-

(1) J. de GHELLINCK: *Eucharistie au XII.^e siècle en Occident*, I. c., cols. 1233-1302. París, Letouzey et Ané, 1912.

nía, creando entre los historiadores de los dogmas un estado de ánimo de lo más pernicioso, según el parecer de A. d'Alès. A la sombra de ella se han fabricado teorías arriesgadas, que, lejos de explicar los datos históricos ya conocidos, han puesto en ellos una confusión extrema. Para desvanecerla en cuanto es posible nos ofrece A. d'Alès un erudito y bien razonado ensayo que ha de causar alguna revolución en estas cuestiones (1). El libro está inspirado en un amor profundo á «la tradición viviente de la Iglesia», en la que ve el autor la garantía más segura de la verdad siempre que la escasez de documentos no nos permite obtener un conocimiento directo de la antigua disciplina eclesiástica. Extractaré con fidelidad su pensamiento.

Como preliminar á su estudio expone la doctrina contenida en el Evangelio y demás escritos del Nuevo Testamento acerca del poder de las llaves. La existencia de ese poder encomendado primero á Pedro y después á los demás Apóstoles no puede ponerse en duda si no es negando la autenticidad de los textos, que es el recurso obligado de la crítica racionalista. El Salvador no señaló límites á ese poder. Salvo en tres casos—blasfemia contra el Espíritu Santo en los Sinópticos, imposibilidad de una segunda penitencia en la epístola á los hebreos, y el *peccatus ad mortem* en la primera epístola de San Juan—que se refunden en uno, en la obstinación en el mal, los Apóstoles han tratado de inducir al arrepentimiento ofreciendo á todos el perdón divino y han procedido á la absolución prudencialmente otorgada sin restricción de ningún género.

Al apreciar la doctrina penitenciaria del *Pastor* de Hermas, Alès insinúa nuevas orientaciones que están llamadas á hacer fortuna. Su interpretación es la única que establece solidaridad perfecta entre la tradición primitiva y el edicto de Calixto. El punto central de esa interpretación está en la exégesis que hace el autor del cuarto mandato del libro de Hermas. En lugar de ver en él expresadas dos tendencias opuestas, una rigorista y otra más mitigada, identifica la primera con la penitencia de los catecúmenos, y la segunda, con la de los bautizados. Si la primera parece excluir la segunda es porque se procuraba ocultar este último recurso á los catecúmenos para evitar el escándalo y hacer más eficaz la gracia del bautismo. En favor de esta interpretación están, según el autor, el contexto, la autoridad antigua (Clemente de Alejandría) y las consideraciones de léxico. La segunda penitencia no tiene, según Alès, límites determinados en el *Pastor*. Sólo se nota en él una preocupación constante de proveer para la contingencia de caídas ulteriores. Si su lenguaje ha inducido á creer que predicaba un jubileo extraordinario, pasado el cual sería imposible el perdón, es por haber desconocido su táctica de oportunismo pastoral, el cual le lleva á veces á inconsecuencias de expresión.

La reconciliación de que se habla en el libro es la *absolución eclesiástica* como condición previa para el perdón divino (2). Se puede concluir, por lo tanto, que en

(1) A. D'ALÈS: *L'Edit de Calliste. Etude sur les origes de la pénitence chrétienne*. De la "Bibliothèque de Théologie historique". En 4.º, vi-484 págs. París, Beauchesne, 1914. Gran parte de este trabajo se había publicado antes en varias revistas y tirado después en folletos aparte. Hago aquí presente al autor mi gratitud por su atención en enviarme algunos de esos folletos antes de que apareciese el libro.

(2) A. d'Alès combate aquí á Lelong, quien afirma que Hermas habla únicamente de la reconciliación con Dios, habiendo relegado á un orden secundario la reconciliación eclesiástica, que únicamente se ofrecía á su espíritu como corolario de la primera. Cfr. A. LELONG: *Le Pasteur d'Hermas*, de la colección "Textes et documents..."

el *Pastor* «no se encuentra ninguna categoría de pecados, ni la impudicia, ni el homicidio ni la idolatría, que por derecho coloquen al pecador en la clase de los irreconciliables, reservados al perdón divino... A los que después de la primera reconciliación postbautismal volvían á caer, no se ve claro qué remedio se les ofrecía; pero es indudable que no se les dejaba en la desesperación» (págs. 112 y 113).

En cuanto á los demás escritores del siglo II, «la seguridad del perdón ofrecido para todos los pecados al verdadero arrepentimiento se encuentra repetida por todas las voces de la tradición... La Iglesia jerárquica agrupada alrededor de su obispo es la dispensadora normal de este perdón, y el ofrecimiento de la reconciliación eclesiástica es la traducción concreta del ofrecimiento del perdón divino... En ninguna parte se encuentra que se hable de limitaciones de ese poder ministerial de la Iglesia, aunque ésta haya procedido algunas veces con severidad. Sobre las condiciones del perdón nuestros autores son mucho más discretos y dan la impresión de un simple esbozo, más bien que de una institución completa. Se ve aparecer, es verdad, la exomologesis oficial como procedimiento normal del perdón por lo menos para los grandes pecados; pero la mayor parte de estas leyes nos son desconocidas. Esta disciplina primitiva tenía un tinte de severidad; mas ¿en qué proporciones? Las indicaciones dispersas de nuestros autores no bastan para descubrirlo y han podido servir de punto de partida á sistematizaciones divergentes.» Sólo se puede restablecer con probabilidad una de las medidas legislativas en vigor en el siglo II y es que estaba prohibido reiterar la penitencia pública.

La carrera eclesiástica de Tertuliano comprende dos fases, y conforme á ellas su doctrina penitenciaria ha llegado á nosotros en dos opúsculos de tendencias opuestas, el *De Poenitentia*, que corresponde al período católico en la vida de su autor y el *De Pudicitia*, escrito después de su afiliación al montanismo. D'Alès estudia separadamente el contenido de estos dos tratados. En cuanto al primero se limita á establecer dos tesis negativas: 1.^a, que en ninguna parte de este Tratado se encuentra la distinción de dos clases de pecados, unos remisibles por el ministerio eclesiástico y otros no remisibles por ese ministerio; y 2.^a, que tampoco se encuentra en él la idea de un perdón divino, independiente del ministerio de la Iglesia. Al establecer esta segunda tesis rebate enérgicamente á Vacandard, según el cual el perdón por el ministerio de la Iglesia está si se quiere implicado, pero de ningún modo mencionado ó tenido en cuenta en el Tratado *De Poenitentia*.— En el Tratado *De Pudicitia* Tertuliano combate evidentemente la misma doctrina que expuso en el *De Poenitentia*. No obstante el exabrupto del principio, lejos de acusar de innovador al Papa Calixto, asume él mismo ese cargo, presentándose como heraldo del Paráclito para supplantar la constitución jerárquica de la Iglesia por el ministerio de los carismas. Las innovaciones que hace resaltar en este opúsculo se reducen principalmente á tres puntos: 1.^o, existencia de tres pecados irremisibles: idolatría, homicidio é impudicia, conclusión que deduce de la Escritura; 2.^o, existencia de un pecado directo contra Dios, que resume como en un género los tres anteriores y cuya remisión está fuera de las atribuciones de la Iglesia; 3.^o, existencia de una remisión directa de los pecados por Dios, normalmente independiente del ministerio de la Iglesia. La obra de Tertuliano en este

París, Picard, 1912. Alés publicó en *Etudes* (5 de Julio de 1912) una crítica durísima de este libro de Lelong. Los cargos que le hace, aunque muy graves, no carecen de fundamento.

opúsculo es, por tanto, una rectificación, un progreso, como él dice, sobre las ideas que sostuvo durante el período católico, progreso y rectificación que están en pugna con la práctica antigua y tradicional de la Iglesia. El testimonio de los *Philosophumena* ó de San Hipólito, aunque es más explícito al hablar de Calixto, no constituye una fuente de información segura por proceder de un adversario. Lo único que nos autoriza para afirmar es que, durante el pontificado de Calixto y por iniciativa suya, se introdujo alguna mitigación en la disciplina penitenciaria. Hipólito asegura, por otra parte, «que la Iglesia católica guarde las costumbres y tradición de Calixto; tenemos, pues, derecho á juzgar de su obra, por lo que conocemos de la disciplina eclesiástica bajo sus inmediatos sucesores». La trascendencia del edicto de Calixto, contra el cual clamaba Tertuliano, se reduce á decidir en el litigio entre rigoristas y mitigados en favor de estos últimos, «reivindicando además en nombre de la Iglesia un poder de remisión ilimitado para todos los pecados, cualesquiera que fuesen».

«Según una opinión bastante extendida, las conmociones de la Iglesia romana, bajo el pontificado de Calixto hubieron de repercutir en Alejandría, donde Orígenes se hacía eco de las protestas de Tertuliano y de Hipólito.» ¿Qué fundamento tiene esa opinión? Como en Orígenes hay, al parecer, textos para todos los gustos, se ha querido suponer en él una evolución en cuanto á la doctrina penitenciaria. Ese modo de armonizar sus aparentes contradicciones es, tal vez, el menos adecuado tratándose de Orígenes. Un estudio sintético de sus enseñanzas penitenciarías nos lleva á estas conclusiones: 1.^a «Orígenes llama á penitencia á todos los pecadores sin excepción.» 2.^a «La intervención atribuida á la Iglesia en la reconciliación del pecador resulta sobre todo de la compenetración íntima en los mismos textos de las dos ideas, del perdón divino y del ministerio eclesiástico.» 3.^a «Orígenes ha sostenido varias veces y en diversos tiempos de su vida la existencia del doble principio del perdón divino y de la reconciliación eclesiástica extendida á todos los pecados.» 4.^a «Si, desde el punto de vista teórico ú objetivo no se encuentra en él ninguna restricción del principio de remisión de los pecados, puede éste existir atendidas las condiciones individuales de cada persona «ó por la mala disposición del pecador ó por la indignidad del Sacerdote.» «Orígenes insiste frecuentemente sobre la seriedad de la penitencia y sobre la gravedad del ministerio sacerdotal, y lo hace en términos tales que basta aislarlos para encontrar en ellos un sentido muy diferente del pensamiento verdadero.» En ese caso está el Tratado *De Oratione* que ha motivado las discusiones acerca de su doctrina penitenciaria. En cuanto á la hipótesis de un conflicto entre Orígenes y el Papa Calixto, debe tenerse por imaginario, porque, «1.^o, los escritos de Orígenes que se pueden datar con probabilidad del tiempo del pontificado de Calixto están evidentemente animados de un espíritu contrario á las supuestas desavenencias; 2.^o, el único escrito en que se cree encontrar vestigios de ese conflicto no es contemporáneo de Calixto, sino bastante posterior; 3.^o, este mismo escrito, leído á la luz de la obra total de Orígenes, tiene un sentido muy diferente, que suprime la hipótesis del conflicto, y 4.^o, los escritos en que se encuentran, no ya vestigios de ese conflicto, sino únicamente señales de un espíritu que tiene con él algunas analogías, pertenecen, ciertamente, al pontificado del cuarto sucesor de Calixto.» D'Alès cree, por tanto, que Orígenes, lejos de ser un nuevo conjurado para denigrar el buen nombre del Pontífice Calixto, debe sumarse á los que en Roma continuaban la verdadera tradición.

En otro lugar, hablando hace dos años del sentir de Rauschen sobre el caso, dejé escrito que el procedimiento de demostración adoptado por Alès me parecía más acertado que los razonamientos del escritor alemán. Y, efectivamente, esa es la parte que va adquiriendo mayor preponderancia en la contienda sostenida entre Döllinger, Harnack, Windisch, Funk, Tixeront y Rauschen por un lado y A. Kirsch, Stufler, Alès y Poschmann por otro. Interrumpiendo por unos momentos la lectura del libro de Alès, debo dedicar unas líneas al interesante opúsculo de Poschmann sobre el asunto. Lleva por título *La remisión de los pecados según Orígenes* (1). En la primera parte estudia la remisión de los pecados por Dios y admite que, efectivamente, según Orígenes, los pecados cometidos después del bautismo son irremisibles; pero *improprie*. En el bautismo se perdonan la culpa y la pena sin necesidad de actos expiatorios por parte del pecador. Después del bautismo no queda más medio para expiar plenamente el pecado que el martirio, como recurso extraordinario que obra como un segundo bautismo de fuego. Mas la penitencia es también eficaz en las proporciones en que se asemeja á este segundo bautismo. Por eso "al contraponer Orígenes los pecados cometidos antes del bautismo á los cometidos después del bautismo tan sólo acentúa que éstos últimos no pueden ser simplemente condonados, sino que deben expiarse con castigos y penas personales", sea por el tormento del fuego en el otro mundo ó por el bautismo de fuego de la penitencia en éste. Ese concepto de remisión es aplicable, según Orígenes, á toda clase de pecados, aun á los incluídos por él entre los *peccata graviora*.

En la segunda parte de su opúsculo intenta probar Poschmann que la penitencia de que habla Orígenes no excluye la intervención del ministerio eclesiástico en la remisión de la culpa, antes bien, la implica. En primer lugar, en cuanto á la reconciliación eclesiástica no hay duda que en ella va implicada esa intervención. Orígenes lo reconoce así por el hecho de admitir en la Iglesia un ministerio visible. Mas ¿qué significado tiene para él la reconciliación ó absolución obtenida por la Iglesia? Recorriendo los diversos pasajes en que habla del perdón de los pecados se ve que, después del martirio como medio extraordinario, sólo queda otra solución eficaz y al alcance de todos, la "dura et laboriosa per poenitentiam remissio peccatorum *cum* peccator... non erubescit sacerdoti Domini indicare peccatum suum et quærere medicinam". Esta medicina implica dos cosas: la *correctio* y la absolución, administradas ambas por el sacerdote, lo cual equivale á atribuir al acto un valor sacramental. En el tratado *De Oratione* Orígenes no niega la remisibilidad de algunos pecados por el ministerio eclesiástico, sino que protesta de la presunción y laxismo de algunos sacerdotes que los perdonaban sin exigir penitencia previa, fiados en la virtud de su oración. En suma: Orígenes, como testimonio de la práctica penitenciaría de las iglesias de Oriente, enseña que "todos los pecados pueden ser perdonados por la Iglesia después de una penitencia saludable". La duda, si existía alguna, estaba en la parte teórica, en si el perdón eclesiástico para que fuese eficaz debía ser corroborado por el perdón divino, que se suponía obrar independientemente del primero, ó si

(1) Dr. B. POSCHMANN: *Die Sündervergebung bei Origenes*. En 8.º, 65 págs. Braunschweig Ostpr., Benders Buchhandlung (H. Grimme), 1912.

Dios lo otorgaba en cada caso conforme al criterio adoptado por la Iglesia. La primera hipótesis era, según Poschmann, la preferida por Orígenes.

El mismo Poschmann ha publicado otro trabajo meritísimo en la *Zeitschrift für Katholische Theologie* sobre las controversias penitenciarias suscitadas en Africa en tiempo de Decio. El problema en discusión queda puntualizado en esta forma: La reconciliación otorgada á los lapsos de esa persecución, tanto en Roma como en Africa, ¿innova algo la práctica seguida hasta entonces? En 1907 publicaba Stufler una larga disertación en la mencionada revista austriaca (págs. 577-618), sosteniendo que la decisión de los Concilios de Roma y de Cartago en 251 no era más que la aplicación de la doctrina hasta entonces reconocida. Esta disertación fué el principio de un largo debate entre él, Rauschen y Poschmann, cuyas alternativas debemos conocer para apreciar mejor el resultado final. A los razonamientos de Stufler replicaba al año siguiente Rauschen en la primera edición de su libro *La penitencia y la eucaristía en los seis primeros siglos de la Iglesia*, de cuyo contenido hablé en mi Boletín anterior. En otro artículo publicado en el mismo año de 1908 en la citada revista ratificaba Stufler sus anteriores apreciaciones, sobre las cuales volvía á instar Rauschen y con más entereza en la segunda edición de su libro (1910). El profesor Poschmann, ajeno á este debate y trabajando independientemente, defendía en su libro *Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian* (1908) que "Cipriano estaba convencido de antemano de la posibilidad de admitir en la Iglesia á los lapsos; pero había sufrido la influencia de las opiniones rigoristas que estaban en vigor en algunos lugares". Estas manifestaciones le merecieron los aplausos de Rauschen y las impugnaciones de Stufler. Poschmann ha revisado de nuevo y con una imparcialidad que le honra, todo el material en discusión en dos largos artículos que voy á extractar (1). He aquí la conclusión anticipada de su trabajo: "He llegado á la firme persuasión—escribe él—de que Stufler tiene razón en lo esencial, aunque sus argumentos no sean valederos en todas sus partes. La reconciliación de los lapsos no es ni algo nuevo, como defendía Rauschen, ni ha tenido Cipriano contra ella reparo alguno de principios, como yo creía. La reconciliación era más bien, tanto en Roma como en Africa, algo que se imponía por sí mismo y sobre lo cual no existía ya discusión."

Stufler infiere un argumento en favor de su tesis del hecho que en Cartago fuesen admitidos los lapsos á penitencia, exigiendo ellos mismos esa admisión sin manifestar desconfianza de obtenerla, procedimiento que fué aprobado en Roma. En cambio, la resolución de Cipriano á seguir el ejemplo de Roma, pero sólo con aquellos que habían obtenido la carta de recomendación de los confesores de la fe y estaban en peligro de muerte, y haciendo constar además que otra iglesia digna de todo respeto había adoptado antes que él esa conducta, pareció á Rauschen motivo suficiente para creer que en Cartago se procedió hasta entonces de otro modo. Del mismo parecer era Poschmann, y aun hoy sigue éste creyendo que Stufler no ha estado feliz al querer neutralizar la fuerza de tal argumento. La carta de recomendación—afirma éste—no era en la mente de Cipriano *conditio sine qua non* para

(1) B. POSCHMANN: "Zur Bussfrage in der cyprianischen Zeit", en la *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1913, págs. 25-54 y 244-265.

obtener la reconciliación, sino más bien una medida política para contentar á los confesores de la fe. ¿Qué hay de cierto en esta afirmación? Examinadas las cosas de cerca—dice Poschmann—se ve que Cipriano, y en general en Cartago, se admitía ya la posibilidad de una reconciliación; pero no se tenía aún idea clara de todo lo concerniente á ella, y así para proceder con más seguridad y ponerse á salvo de la acusación de innovadores recurrieron á que se admitiese por de pronto á los que estaban en peligro de muerte y habían obtenido la carta de recomendación, confiando en que los méritos de los mártires les ayudarían delante de Dios. Si la reconciliación otorgada á todos indistintamente no implicaba para Cipriano alguna dificultad, ¿podría él recurrir á ese expediente político obscureciendo así lo que Stufler supone que era para él tan claro? Con ello hubiera contentado, ciertamente, las exigencias de los mártires; pero ¿quedarían también satisfechas las exigencias teológicas de los clérigos cartagineses, entre los que Cipriano tenía muchos émulos, para que esta medida dejase de provocar alguna protesta si no existía una razón seria que la justificase? Cipriano dice—y en esto se debe seguir á Stufler—que sin la consabida recomendación no podían ser absueltos, y supone además que les era fácil obtenerla; pero eso no indica que la considerase como algo accesorio, y la prueba de ello está en que, faltando la intercesión de los confesores no es claro si se podía absolver ó no. Del texto de la carta XX no se infiere que su intento principal fuese acceder á las exigencias de los mártires, sino que, deseando reconciliar á los caídos, se aprovechó de los méritos de aquéllos. Si la conducta de Roma implicaba ó no innovación es asunto que no puede precisarse. Lo que desde luego se debe afirmar es que no procedieron á la absolución de los lapsos sino con gran prudencia y cautela. (“*Acta poenitentia et professa frequenter suorum detestatione factorum, si fletibus dolentes ac vere poenitentes animi signa prodiderunt, cum spes vivendi secundum hominem nulla substiterit, ita demum caute et sollicitè subveniri.*”)

Poschmann, anotados estos desacuerdos entre él y Stufler, reconoce que se ha equivocado al suponer que Cipriano dudaba al principio de la posibilidad de la reconciliación de los lapsos, mostrándose luego más clemente con los moribundos y con los que habían hecho una larga penitencia. Cipriano—confiesa el erudito escritor—nunca cambió de principios en materia de penitencia, y si á veces puso reparos á la reconciliación lo hizo sólo para contener las prisas que algunos se daban y asegurar mejor la clemencia divina á los reconciliados. Era exactamente el mismo criterio adoptado en Roma y probablemente el que había prevalecido entre los Pontífices anteriores en circunstancias parecidas. El colegio romano indica expresamente en su carta á Cipriano que no quiere innovar nada, dejando al obispo futuro (estaba entonces vacante la silla de Roma) la resolución del caso. ¿Sobre qué versaba la duda que había de resolver el obispo futuro una vez que los apóstatas eran ya admitidos á la comunión en peligro de muerte ó después de una penitencia temporal? Poschmann responde que quedaba aún por fijar el tiempo que había de durar esa penitencia y la forma de la misma, expediente que no puede menos de parecer pobrísimos si se tiene en cuenta que el clero romano había procedido con decisión en todo lo demás, siendo muy extraño que encontrase ahora dudas en un asunto tan secundario.

Las conclusiones anteriores fueron confirmadas en dos Sínodos celebrados

en 251 en Roma y en Cartago. En este último se determinó que los libeláticos fuesen admitidos *interim*, en el acto, según la versión de Poschmann, y los que habían sacrificado fuesen sometidos á una penitencia larga y perfecta ("agerent diu poenitentiam plenam"), reconciliándolos antes de terminarla en caso de peligro de muerte, *in exitu*. Rauschen y Batiffol suponen que esta segunda categoría de apóstatas no eran reconciliados sino en la hora de la muerte; pero Cipriano nunca dice que la penitencia debe ser vitalicia, antes bien, las referencias que hace al fijar las conclusiones del segundo Concilio de Cartago (252) á lo anteriormente establecido, parecen excluir esa interpretación. Cipriano, en lo sucesivo, dió muestras de mayor benevolencia, no precisamente cambiando de principios, sino aplicando á las nuevas necesidades nuevas indulgencias dentro de sus principios primeros. Así en el segundo Concilio cartaginés, en vista del peligro que corrían los que habían sacrificado, por el recrudecimiento de la persecución, fueron admitidos á la comunión sin demora, equiparándolos en esto á los libeláticos.

¿Sobre qué fundamentos dogmáticos basaba Cipriano la posición que le hemos visto adoptar en estas contiendas? ¿Dónde veía él la *causa efficiens* del perdón, en el acto de la reconciliación ó en la penitencia personal? ¿En qué relación están ambos factores? La respuesta de Poschmann atribuye sin duda un valor excesivo á algunos textos aislados de San Cipriano. "Según Cipriano—dice él—la causa efectiva de la remisión es la penitencia ó la satisfacción, sea personal ó bien ejecutada con ayuda de otros. Antes de terminarla Dios no concede el perdón. La paz eclesiástica, aunque sea legalmente otorgada, no se identifica con la remisión de los pecados." Los pecados posteriores al bautismo sólo puede perdonarlos Dios. Esta es una idea que Cipriano acentúa y en virtud de ella niega que puedan perdonarse *in Ecclesia* los pecados contra Dios. Pero debe uno guardarse muy bien de interpretar esos textos como favorables á la irremisibilidad de los pecados. Esos pecados, expiados por la penitencia y sirviendo ésta como de instrumento, son perdonados por Dios. El ministerio de la Iglesia actúa aquí como factor secundario como dispositivo, consiliativo, etc. Esa significación de la *satisfactio* como causa instrumental de la remisión se armoniza muy bien con esta función que se atribuye á la Iglesia en el acto de la reconciliación. Ella es la que otorga la *communicatio*, la *pax* ó *venia* cuando cree que la penitencia hecha es suficiente para satisfacer por los pecados. La *pax* de la Iglesia es condición necesaria y una garantía del perdón divino; pero no la causa efectiva y real de ese perdón. Los que mueren sin ella no tienen derecho á la bienaventuranza. De igual modo los que son admitidos á la comunión antes de terminar el plazo señalado de penitencia no reciben el perdón divino. En caso de enfermedad puede bastar ante ambos tribunales la penitencia *in voto*. Por último, Poschmann afirma que la teoría de la remisión de los pecados por Dios fué defendida también por Orígenes.

Volviendo al libro de Alès, el capítulo que dedica á la cuestión de los lapsos en tiempo de San Cipriano (I) coincide generalmente con la exposición

(1) En el enunciado de la primera sección de este capítulo debe leerse Cipriano, no Orígenes, como se ha puesto, sin duda por equivocación, que ha pasado también al índice de materias.

anterior, haciendo resaltar con preferencia la solidaridad entre las nuevas soluciones y la antigua disciplina. En cuanto á la duración de la penitencia de los *sacrificati* según el primer Concilio de Cartago se permite opinar con Rauschen y Batiffol y contra Poschmann (pág. 339), apartándose también de éste en lo tocante á las relaciones entre la paz de la Iglesia y el perdón divino.

En el último capítulo del libro, titulado "Fin del rigorismo penitencial", trata principalmente de la absolución de los homicidas y de la disciplina posterior al siglo III. Como en su mayor parte es documentación é historia, me abstengo de intentar un resumen. El libro se termina con tres apéndices: 1.º, Hermas y San Epifanio; 2.º, *Limen Ecclesiae*, y 3.º, el elemento privado en la antigua penitencia.

Mirada en conjunto la obra de Alès se ve que realiza la paradoja de orientar en favor de la potestad absolutiva de la Iglesia los mismos textos y los mismos autores en que otros habían basado sus impugnaciones. Es obra de reconquista. Se la debe reconocer un gran valor crítico y exegético; pero no hay que obstinarse en disimularlo, la rueda de la fortuna suele tener muchas menzugas aplicada á la exégesis: quiero decir, si la reconquista se ha hecho con éxito, quedan aún muchas parcelas por reducir, porque tal vez son irreducibles.

A. Pennisi ha dedicado un artículo en el *Athenaeum* de Pavia al rigorismo penitenciario de los antiguos monjes (1). En el siglo IV, cuando las controversias se habían apaciguado casi del todo en las iglesias, subsistía aún en los desiertos la idea de la irremisibilidad de ciertos pecados. Así se explican las precauciones exageradas que adoptaban los eremitas para no incurrir en ellas. Esa creencia, y con ella el encratismo monacal, fué disipándose bajo la acción de algunos maestros autorizados que hacia fines del mismo siglo enseñaban la remisibilidad de todos los pecados.

En la colección de *Estudios teológicos*, de Herder, ha publicado el Padre Kurtscheid una muy erudita y bien ordenada monografía sobre "el sigilo confesional en su desarrollo histórico" (2). El contenido del libro es, principalmente, histórico-expositivo. En la introducción estudia la antigua disciplina penitenciaria y explica el porqué de la poca significación que tuvo en los primeros siglos la prescripción del sigilo. Con la atenuación del celo cristiano y de la penitencia pública fué creciendo su importancia, y ya en Sozómeno, San Ambrosio, San Basilio y San León se encuentra señalada como una institución derivada de la misma confesión secreta. San Agustín la expresa en esta forma: "Corripienda sunt secretius quae peccantur secretius." A partir del siglo VII vemos preocuparse de ello los Concilios y pasa luego á los *Penitenciales*, hasta quedar sancionada de un modo definitivo en la segunda parte del célebre cánon del cuarto Concilio de Letrán. "Omnis utriusque sexus." Aun después de este decreto continuaron las discusiones entre teólogos y moralistas, dudándose si obligaba ó no el sigilo con grave perjuicio

(1) A. PENNISI: *Le controversie penitenziali dei primi secoli e l'antico monachismo*. Extractado del número de Abril de 1913 del *Athenaeum*.

(2) B. KURTSCHIED, O. F. M.: *Das Beichtsigel in seiner geschichtlichen Entwicklung*. En 4.º, XVI-188 págs. Freiburg im Breisgau, Herder, 1912.

del penitente ó del confesor, y si se podía hacer uso de lo sabido por confesión no habiendo revelación directa del secreto. En el siglo xv comenzó á ventilarse otra cuestión que luego adquirió gran importancia. ¿Obliga el sigilo cuando el penitente se acusa de querer atentar contra el Estado ó contra la vida del Príncipe? La parte afirmativa encontró muchos sufragios hasta el siglo xvii; pero en su mayoría, ó se decidieron bajo la presión de móviles políticos, ó estaban afiliados al Galicanismo. El resultado de estas controversias fué precisar qué se debe entender por *confesión sacramental*, que era el verdadero problema implicado en todos los casos propuestos á discusión.

El libro del P. Kurtscheid es digno de todo encomio. Para apreciar la riqueza de su documentación basta saber que el autor ha consultado más de 200 obras entre impresos, algunos de ellos incunables, y manuscritos. Por confesión de M. J. O'Donnell, especialista en la materia, es el mejor libro que se ha escrito sobre el asunto. En premio de este trabajo la Facultad de Teología de Freiburg im B. ha concedido al autor el doctorado en Teología.

Mariología.—Por haberse publicado en una revista no católica doy aquí cabida preferente á un largo artículo sobre el parto virginal de María, el cual, salvo en algún detalle secundario, podría suscribirlo cualquier católico (1). “A fines del siglo ii—escribe el articulista—el parto virginal era un artículo del Credo de la Iglesia católica firmemente establecido.” ¿Cuál es el origen de esa creencia? ¿Está basada sobre el hecho ó se deriva de otras fuentes? La forma actual del Credo procede de la forma que adoptó en la Galia hacia el siglo v ó vi, la cual, á su vez, reproducía la forma romana anterior al año 200. El conocimiento que tenían de esa forma Tertuliano en Africa é Ireneo en el Asia Menor y la ausencia en él de todo indicio de polémica contra gnósticos y marcionitas, nos permiten retrotraer su origen por lo menos hasta el año 150. Más aún: existe un paralelismo evidente entre ese Credo y algunos escritores eclesiásticos que florecieron en la primera mitad del siglo ii. Si en este paralelismo damos la prioridad al Credo, si tenemos en cuenta además la sencillez y concisión del mismo, podemos fijar seguramente su aparición alrededor del año 100. Zahn supone aún que el origen de la profesión bautismal, que contenía substancialmente lo mismo que el símbolo romano, oscila entre el año 70 y el 120 de nuestra Era. La presencia del dogma del parto virginal en el Credo desde una fecha tan primitiva supone que ya entonces era ésa una creencia fundamental entre los fieles. Independientemente de este testimonio Aristides, cuya apología puede datarse del año 140, considera también el parto virginal como uno de los hechos fundamentales del Cristianismo. San Ignacio, martirizado hacia 117, San Justino, etc., expresan la misma idea contra los docetas. Frente á estos testimonios el silencio de los demás Padres, el mal llamado “uniforme y notable silencio” (Hoben), queda bastante desvanecido.

Vemos, pues, que el nacimiento virginal de Jesús era una creencia bien fundada á principios del siglo ii. ¿De dónde traía su origen? De un hecho ó de una leyenda. Los testimonios alegados están en favor del hecho. La le-

(1) J. GRESHMAN MACHEN: “The virgin Birth in the second Century” en *The Princeton Theological Review*, Octubre de 1912, págs. 529-580.

yenda sólo puede establecerse sobre los argumentos de los contrarios. Estos eran de dos clases: cristianos y no cristianos. Entre los segundos, prescindiendo de los paganos, están los judíos Celso y Trifón; pero sus alegatos, sin tradición alguna ni fundamento histórico, carecen de importancia, porque una vez que la creencia cristiana era profesada públicamente, era natural que los judíos se opusiesen á ella. En todo caso, su oposición indica que ya entonces existía la creencia en contrario. Las negaciones que proceden de las sectas cristianas merecen un examen más detenido. Excluyendo á Marción, que negaba el nacimiento virginal por creerlo imposible, quedan Carpócrates y Cerinto. Estos, ó lo negaban fundados en la tradición histórica ó movidos por su sistema filosófico. Según Carpócrates, Jesús sólo se diferenciaba de los demás hombres por su mayor capacidad intelectual y moral. Luego, así como este heresiarca alteró otros datos evangélicos por oponerse á esta concepción, es natural que negase también el nacimiento milagroso sin que su negación estuviese basada en la evidencia histórica. En último término, sería contrario á toda regla de crítica dar la preferencia á él sobre San Ignacio ó San Justino para conocer el verdadero Cristianismo primitivo. La negación de Cerinto procede de su afiliación á la secta docetista. El mismo San Ireneo dice que negaba el parto virginal por creerlo imposible dados sus principios filosófico-religiosos.

La negación del nacimiento virginal de Jesús se encuentra también en otra secta de judío-cristianos designados por San Epifanio con el nombre de "ebionitas gnósticos", distintos de los que San Jerónimo llamaba "nazarenos", pues éstos, aunque cismáticos, admitían el nacimiento virginal. Pero las tradiciones de esa secta infunden graves sospechas acerca de su historicidad por encontrarse en ella mutilados los evangelios canónicos. Además, es muy probable que al principio, en el evangelio según los hebreos, que ellos usaban, se encontrase el testimonio del parto virginal, suprimido luego en el siglo II. De todos modos, es fácil encontrar en la literatura primitiva que de ellos procede la atestación de esa creencia (en la *Ascensión del Señor*, *Testamento de los doce Patriarcas*, *Odas de Salomón*, etc). En general, los ebionitas se presentan como innovadores frente á los nazarenos, que permanecían fieles á su credo primitivo. Y ¿hemos de tomar como fuentes auténticas del Cristianismo apostólico á un grupo que de intento había procurado adulterarlo?

Finalmente, G. Machen confronta estas conclusiones con los resultados obtenidos por Schmidtke en su obra sobre los evangelios judío-cristianos (1911), haciendo ver que nada nuevo ha demostrado en ella contrario á lo substancial de la tesis expuesta.

El P. Renaudin ha publicado un nuevo trabajo sobre la definibilidad de la Asunción de la Virgen como dogma de fe divino-católico (1). En el prólogo enuncia la tesis del libro por estas palabras: "Se trata de mostrar que la doctrina de la Asunción es susceptible de ser puesta en el número de los dogmas. Para eso hay que averiguar si forma realmente parte del depósito de la revelación ó bien si es un conocimiento puramente natural, adquirido por la

(1) D. P. REAUDIN: *La doctrine de l'Assomption de la T. S. Vierge, sa définibilité comme dogme de foi divine catholique*. En 4.º, 321 págs. Paris, Téqui, 1913.

visión clara del hecho en sí ó por un raciocinio independiente de toda intervención especial divina y si aun en estos dos casos la creencia en el privilegio de María no estaría apoyada en la autoridad divina." Establecidas con suma competencia las condiciones generales de la definibilidad de un dogma, precisa los términos y objeto en el caso de la Asunción de la Virgen y señala el orden de verdades á que pertenece esa creencia. "La Asunción en rigor lógico no ha sido revelada con revelación implícita formal", pues no se infiere necesariamente ni de la Inmaculada ni de la perpetua virginidad ni de la maternidad divina. La Iglesia, con todo, la propone de un modo auténtico y, por consiguiente, infalible y obligatorio para los fieles, por su predicación y tradición oral viviente, por su liturgia y por la enseñanza de los Padres y teólogos, siendo además creencia unánime de la Iglesia discente. Pero eso no basta para decir que forme parte del depósito de la fe, que sea un dogma revelado por Dios. La Iglesia pudo haber recibido esa creencia por otro medio distinto de la tradición divino-apostólica. ¿La recibió de hecho? Los documentos de que disponemos son de época demasiado tardía para que por ellos se pueda responder categóricamente á esa pregunta; pero con todo nos ayudan á fijar un momento en que la Iglesia profesaba ya esa doctrina, sea en el siglo vi, sea en el v. Sobre esta base se puede formular el siguiente argumento teológico: La Iglesia en el siglo v ó en el vi enseñaba infalible y auténticamente la doctrina de la Asunción; como no existen ni es probable que entonces existiesen documentos en que pudiera fundar esa enseñanza, la hipótesis más plausible—pues hay que admitir una—es que la recibió por tradición oral auténtica que se remonta á los Apóstoles.

El libro del P. Renaudin se distingue por su precisión y sólida base teológica. Entre los que han tratado la cuestión después del Concilio vaticano, es sin duda quien mejor la representa: *cernit clarius*.

El Primado romano.—En el Boletín anterior de Teología histórica quedaban expuestos los esfuerzos de inventiva y juegos de exégesis que hace H. Koch para demostrar que San Cipriano fué un decidido adversario del Primado romano. Cuando apareció la monografía de Koch preparaba J. Ernst un estudio sobre el mismo asunto, que fué publicándose en la revista *Katholik*, y después en un libro aparte (1). Ernst es uno de los investigadores que conocen mejor á San Cipriano, y en este libro, recorriendo cada uno de los episodios de la vida y escritos del Santo que han dado motivo para atribuirle cierta indisposición con el Obispo de Roma, somete á escrupuloso análisis las teorías de Koch, restándoles una buena parte de la fuerza demostrativa, incontestable de que su autor las creía dotadas.

Comienza Ernst su argumentación con el estudio de las dos recensiones en que nos ha llegado el texto del opúsculo *De unitate Ecclesiae*, de San Cipriano, designadas por los críticos con las letras A y B (1). La interpolación

(1) Dr. J. ERNST: *Cyprian und das Papsttum*. En 4.º, XI-167 págs. Mainz, Kirchheim, 1912.

(2) Batiffol acepta esta designación, pero invirtiendo los términos. Según él, la recensión primitiva es la designada con la letra B; por consiguiente, á ésta se le debe llamar A, y B á la otra. (Cfr. *La Iglesia primitiva y el Catolicismo*, traducción de F. Robles Dégano, 1912, págs. 263 y sigs.) Su opinión no ha logrado imponerse.

de B—dice él—ó está hecha por Cipriano mismo ó por alguno que se había apropiado su estilo con una perfección no conocida, casi imposible en la antigüedad. La misma forma de la interpolación, cambiando ó suprimiendo cosas que eran inofensivas á Roma, indica que es obra del mismo autor. Chapman se equivoca al creer que la interpolación se ha hecho contra los novacianos. La consecuencia no se desprende con claridad de su raciocinio. Koch, por su parte, asegura que, siendo las circunstancias en que se encontraba el Obispo de Roma las mismas en que se encontraba San Cipriano, no había motivo alguno para cambiar el texto por razón del cisma. Pero esas circunstancias no podían ser las mismas sino en el supuesto de que Cipriano no reconociese la primacía de Roma, que es lo que se trata de probar. El motivo de la interpolación fué probablemente que en la carta de Cipriano al Papa Cornelio que había de acompañar al tratado *De unitate Ecclesiae* (carta que no figura, según Ernst, en la colección que hoy poseemos), le diría que él era el legítimo sucesor de Pedro y que en él estaba la verdadera Iglesia; y para dar más énfasis á esa idea retocaría en el mismo sentido el capítulo IV del tratado que le enviaba. El intercambio del *hic* por *illic* y viceversa en el capítulo XIX está en favor de que la interpolación se ha hecho por el autor mismo. ¿Qué interés podía tener un falsario en hacer esa corrección? De ahí se infiere también (contra Batiffol) que la recensión A es la primitiva. Chapman afirma que el tratado se dirigía también contra Novaciano. Está bien; pero, aun supuesta en el autor esa intención, la interpolación introducida por él no es independiente de que se enviase á Roma una ú otra de las redacciones. Koch no cree posible atribuir á Cipriano la recensión B, que admite claramente la primacía de Roma, por encontrarse, dice él, en la epístola LXXI, 3 del Santo una negación directa de esa primacía. En esa carta se dirige Cipriano á los obispos de Mauritania, que en la cuestión del bautismo de los herejes alegaban contra el parecer del Santo una costumbre antigua. El argumento de Cipriano dice en suma que la autoridad debe aceptar y acatar la verdad aun cuando le venga de su contrario ó inferior. El análisis del texto nos lleva más bien á suponer en San Cipriano la creencia en el Primado romano; pero, sin necesidad de ello, con sólo mirar de cerca las cosas y asuntos que aquí se ventilaban, se ve que la interpretación de Koch es inadmisibile. Ernst lo infiere del siguiente raciocinio: Cuando se escribió la epístola LXXI aún no había comenzado la lucha entre Roma y Cipriano acerca de la cuestión baptismal. Esta se encontraba en su primer período sin haber transcendido aún fuera del Africa: no había, pues, motivo para hacer la negación rotunda que Koch supone. Pero aún hay más. Sabemos por la carta LXXII que junto con esta carta sinodal envió Cipriano al Papa la LXXI, manifestando la esperanza que tenía de que el Pontífice había de convenir con lo que él y el Sínodo habían determinado. Koch afirma que “no hay fundamento para poner en duda la lealtad y rectitud de esta esperanza”. Y ¿es concebible que Cipriano se lisonjeara de poder obtener tal aprobación de aquel á quien acababa de humillar, en la hipótesis de Koch, con tan poco miramiento? El adversario apela á que Cipriano, al obrar así, no tenía conciencia de mermar en nada los derechos del Obispo de Roma, y, por consiguiente, no creía inferirle ninguna injuria. Pero como Cornelio no participaba de esa creencia—y esto no podía igno-

rarlo San Cipriano—, resulta, en definitiva, inadmisible la interpretación de Koch.

Ernst continúa rebatiendo las posiciones de Koch con la misma energía de apremio que se ha podido observar en esta breve síntesis de los primeros capítulos de su libro. Los giros de su exégesis podrán parecer alguna vez un poco violentos é infundados habiendo procedido quizá con exceso de buena voluntad; pero no se dirá que ha mantenido una lucha estéril contra un folleto que en la intención de su autor estaba llamado á ser el banderín de la apostasia. Cipriano continúa siendo, á pesar de las embestidas de Koch, "*un buen testimonio* en favor del origen divino de la primacía de Roma, no sólo nominal, sino también real".

Los apologistas griegos del siglo II.—Con este título ha publicado el Profesor A. Puech un hermoso libro de valor excepcional donde estudia esa literatura en cuanto es fuente ó testimonio de la doctrina cristiana de aquella época (1). Más bien que un resumen debo limitarme á hacer algunas indicaciones acerca de su contenido, pues es este un libro de los que no deben leerse en extracto, sino en sí mismos. Lo digo para los que les interese.

En la introducción trata de situar á los apologistas y su obra en el verdadero medio en que se desenvolvieron. Los apologistas se encontraban frente á sus enemigos en circunstancias parecidas á las de Sócrates ante sus jueces. Este, hecho el sacrificio de su vida, se olvidó de su persona para defender su doctrina. De igual modo los apologistas, aun ante la perspectiva del martirio, no hubo poder que detuviese su propaganda. La materia sobre que ella versaba se reduce á tres puntos principales: reivindicación de la tolerancia, polémica contra los antiguos cultos y exposición y demostración de la nueva doctrina. Firmemente persuadidos de la verdad absoluta de su religión, el mayor tormento para ellos era verla despreciada. Algunos abrigan la idea de que sus escritos llegarían á manos del Emperador, á quien iban dirigidos, y causarían una reacción en favor del Cristianismo, deshaciendo el prejuicio de su incompatibilidad con el Imperio y conquistando cierta legalidad para la nueva doctrina. Para la parte polémica se inspiraban en los modelos de ese género, obra de los filósofos ó de los judíos, sin cuidarse gran cosa de retocar y pulimentar el material adoptado. La táctica, sin embargo, era distinta, como distintos también los intereses defendidos. Tampoco se detuvo la labor de los apologistas donde se detuvo la de los judíos, en la refutación del politeísmo, y si á veces, por motivos de prudencia, no manifestaron la verdad hasta sus últimas consecuencias, su exposición doctrinal constituye un ensayo teológico-positivo de gran interés. "Es evidente que los escritos de estos apologistas son testimonios de primera importancia sobre el estado de la doctrina cristiana en su tiempo y sólo por ellos podemos esperar conocerla; pero no es menos cierto que ninguno de sus autores podría ser considerado como el representante oficial del Cristianismo de aquel siglo." La teología que ellos crearon la crearon bajo su responsabilidad.

(1) A. PUECH: *Les Apologistes grecs du II^e siècle de notre ère*. En 4.^o, VII-344 páginas. París, Hachette et Cie., 1912.

Puech dedica un capítulo á la *apología en el Nuevo Testamento* (San Pablo, IV Evangelio) y otro á la *Predicación de Pedro* y á la *Apología de Aristides*; pero la parte principal del libro es el estudio de San Justino, de Taciano y de Atenágoras. "La doctrina del primero tomada en conjunto—escribe él al terminar el capítulo dedicado á San Justino—no es necesariamente el producto de su educación filosófica. Pero, á juzgar por ciertos de sus elementos, ofrece, más aún que otras concepciones del Cristianismo, la posibilidad de un acuerdo con la filosofía. Este acuerdo ha sido vehementemente deseado por Justino... Era él demasiado probo y demasiado sincero... para no reconocer la verdad dondequiera que apareciese. No se resignaba tampoco á creer que Dios hubiese abandonado á casi toda la humanidad en la ignorancia y en el vicio hasta una fecha reciente... El platonismo y el estoicismo habían producido ideas nobles y actos generosos. Esta simpatía y esta ternura de que estaba penetrado el corazón de Justino, este amor fraternal á la humanidad y este instinto profundo de la justicia le han elevado sobre sí mismo, á pesar de ser de un talento mediocre y de una ciencia poco segura."

Taciano, aunque discípulo de Justino, es, hasta cierto punto, el reverso del maestro. "El es el cristiano intransigente para quien la filosofía no es más que necesidad." Estos procedimientos bruscos le llevaron tal vez á separarse de la Iglesia. Su doctrina sobre el Verbo parte de los mismos principios que la de Justino; pero es más profunda ó, por lo menos, está expuesta con más claridad. En lo que se refiere al Espíritu Santo en cuanto persona divina se muestra más indeciso. "En ninguna parte expresa con exactitud sus relaciones con el Padre y el Hijo, y tiende, como Justino, á confundirlo con éste último." Para él, la regeneración del hombre debe provenir, más bien que de una iluminación de la inteligencia, de una purificación moral por la inhabitación del Espíritu en nosotros.

Atenágoras y Teófilo de Antioquía son dos personajes en los que se reproducen con bastante exactitud los contrastes notados entre Justino y Taciano. Atenágoras, sin embargo, supera á Justino en discreción y ciencia, mientras que Teófilo es inferior en talento á Taciano.

El libro de Puech se termina con un capítulo dedicado á las *Apologías apócrifas* ó anónimas y seis apéndices.

La teología en el siglo XII.—El P. Ghellinck, de quien he hablado ya antes, acaba de coleccionar en un volumen varios de sus trabajos sobre el movimiento teológico del siglo XII, publicados anteriormente en diversas revistas (1). La confección especial del libro, por partes alicuotas, si bien hace que se resienta algo de falta de unidad y proporción, le da en cambio un valor extraordinario que difícilmente se puede lograr en un libro en su primera redacción, escrito sin serios y prolongados preparativos. El autor lo presenta como un modesto ensayo que no tiene las pretensiones de ser acabado y perfecto; pero desde luego la lista de manuscritos (cerca de 200 existentes en 64

(1) J. de GHELLINCK, S. J.: *Le mouvement théologique du XII^e siècle. Etudes, recherches et documents*. De la colección "Etudes d'histoire des dogmes et d'ancienne littérature ecclésiastique". En 4.^o, ix-409. París, Gabalda, 1914.

bibliotecas distintas) que en él se encuentran mencionados, aun disminuida en una mitad, que bien puede ser ornato de erudición y que en nada avaloran el contenido substancial del libro, constituye un testimonio evidente de la riqueza inmensa de materiales inéditos que atesora. Aunque muchos de ellos han sido utilizados anteriormente, quedará este trabajo como guía literario y bibliográfico para emprender otros semejantes, pero de interés más compacto, en el orden de las ideas del mismo período, y reconstruir los orígenes de la teología escolástica.

El contenido del libro se desenvuelve en torno del *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo, que señala en la mitad del siglo XII el punto de convergencia de todas las tentativas precedentes y de donde partirán todos los trabajos ulteriores. La preparación de esa obra venía elaborándose en sus causas remotas desde el renacimiento carlovingio, continuado silenciosamente en algunas escuelas durante la época de barbarie del siglo X. Hacia el segundo cuarto del siglo XI, al calor de las controversias, se inicia una actividad teológica intensa, al mismo tiempo que se colecciona el material patrístico y canónico, las *auctoritates*, y se agranda el empleo de la dialéctica en teología, dos columnas sobre que ha de estribar todo el progreso y desarrollo doctrinal de los siglos siguientes. La introducción de la dialéctica en la teología encontró al principio alguna oposición; con San Anselmo quedó legitimada para siempre. "El fué el que unió la razón y la fe, el raciocinio y la tradición, pues si su obra contiene pocas citas patrísticas, manifiesta en cada página cuán abundantemente se ha nutrido su pensamiento de la medula pura de la tradición." Todos los países de Occidente, y aun el Oriente, debían contribuir á la composición del *Liber Sententiarum*; pero de un modo especial la Francia, donde se formaron las dos grandes lumbreras, Hugo de San Víctor y Abelardo, que tan poderosamente habían de influir en la educación intelectual del gran maestro. La obra de éste no tiene la genialidad de las profundas meditaciones de San Anselmo ni la originalidad de concepción que caracteriza á Hugo de San Víctor ni aun la sagacidad penetrante de Abelardo, aunque en el método se asemeja mucho á éste último. Pedro Lombardo, dejando á un lado las discusiones de sus contemporáneos acerca del uso del raciocinio en la teología, "quiere ante todo presentar en un conjunto armonioso la doctrina tradicional extraída de la Escritura, de los Padres y Doctores, de modo que fuese poco sensible la ausencia de otros libros. Los argumentos de autoridad vendrán, pues, en primer lugar; luego intervendrá la dialéctica, sea para establecer la conciliación entre estos textos, sea para discutir el parecer de los contemporáneos ó para dar á la doctrina un tinte más especulativo". La exposición, en una parte considerable, está calcada textualmente en Hugo, en Abelardo, en la *Summa Sententiarum* y en Graciano, prescindiendo de otras fuentes. El material patrístico procede también con frecuencia de los mismos autores. No obstante eso, "la obra de Lombardo se impuso á la atención de sus contemporáneos y no tardó en reinar en todas las escuelas de la cristiandad después de una oposición momentánea. En ella se encontraba lo que se venía buscando después de largo tiempo: un conjunto de doctrina relativamente breve y preciso, una agrupación más ó menos orgánica del enorme aglomerado de materiales transmitidos de edad en edad, una sistematización

católica ortodoxa con una exposición muy completa de todo género de cuestiones tratadas por los maestros, así como de las respuestas y tentativas de soluciones que habían propuesto”.

El P. Ghellinck dedica un largo capítulo á estudiar las relaciones entre las *Sententiae* de Gandulfo de Bolonia y las de Pedro Lombardo, demostrando la anterioridad del segundo. En otros dos capítulos se ocupa de la entrada de San Juan Damasceno en la literatura occidental y de las relaciones entre la Teología y el Derecho canónico en los siglos XI y XII. Me limito á indicarlo para poner fin á esta reseña y con ella al Boletín de teología histórica.

FR. VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA, O. P.

BOLETIN DE HISTORIA DE LA FILOSOFIA

FILOSOFIA MEDIOEVAL

Filosofía medioeval y filosofía escolástica.—Un conocidísimo investigador de la filosofía medioeval, Mr. Wulf, estudió en su libro *Histoire de la Philosophie Medioevale* el concepto de la Escolástica, llegando á conclusiones que no han sido unánimemente admitidas como buenas. Después de tres ediciones consecutivas de su libro las divergencias han ido acentuándose, y con el deseo de llegar pronto á una inteligencia honrosa, Wulf ha resumido su pensamiento en un artículo de la *Revue Neo-scholastique de Philosophie* (1). Pienso que los humanistas del Renacimiento, comúnmente llamados independientes, Erasmo, Vives y otros, quisieran remontarse al antiguo clasicismo saltando por alto la filosofía de la Edad Media, y llamándola *Escolástica* en son de burla. Este es el principio de la gran enfermedad de confundir la filosofía medioeval en general con la filosofía escolástica. Es cierto que en la Edad Media se llamaba escolásticos á todos los estudiosos; pero, no obstante este sentido, que pudiéramos llamar etimológico, de la palabra *escolástico*, es también muy cierto que desde el Renacimiento es solamente aplicable á algunos filósofos. En los siglos pasados se identificaron los dos calificativos de medioeval y escolástico en el significado incierto y vago de una filosofía en la que se habla mucho de materia y forma, de esencia y existencia, de acto y potencia, entes, abstracciones...; pero entonces era desconocido el valor filosófico, v. gr., de Averroes, y no consideraban que necesariamente hay que clasificarlo contra los tomistas, y contra los escotistas, y contra los ocamistas, contra todos los que ellos despectivamente llamaban *escolásticos*, porque de todos difiere y ciertamente en lo fundamental. Precisamente conservando este concepto que los humanistas crearon, debemos distinguir en la filosofía medioeval dos filosofías: la una, escolástica; la otra, no escolástica. Esta distinción se funda en que existió entonces una concepción del mundo que prevaleció y fué aceptada y defendida por muchos pensadores conspicuos, y simultáneamente y en contra de ella existieron también otras concepciones más ó menos sólidas que rápidamente se iban sucediendo unas á otras teniendo de común siempre y principalmente una cosa: cierta actitud agresiva para con la otra concepción sobre la cual recayó luego el calificativo de *escolástica*. La existencia real de esta concepción del universo, que entonces pre-

(1) "Notion de la Scolastique medioevale" (Mayo, 1911).

dominó, y, por consiguiente, la existencia real de un sistema filosófico común á todos los escolásticos de la Edad Media, es un hecho que no puede razonablemente ponerse en duda, mucho menos conociendo como conocemos el espíritu eminentemente colectivista de aquella edad en la cual la filosofía no era precisamente el esfuerzo ó el pensamiento de un hombre, sino la suma de los esfuerzos intelectuales de muchos hombres, á la cual tributaba cada uno los frutos de sus personales esfuerzos y trabajos. Esto no quiere decir, sin embargo, que la síntesis filosófica de los escolásticos haya sido jamás una síntesis real: no ha pasado de ser una abstracción. Teniendo esto presente se pueden señalar como elementos de esa síntesis escolástica la explicación de la substancia corpórea por la materia y la forma, la distinción del acto y de la potencia, de la substancia y del accidente, la distinción substancial entre Dios y las criaturas, la objetividad del conocimiento, la diferencia de naturaleza entre el concepto y la sensación, etc. En sus relaciones con la religión, la filosofía toda de la Edad Media, escolástica y no escolástica, así como toda aquella civilización, era profundamente religiosa; pero se obra de muy mala fe cuando al hablar del carácter religioso ó teológico de la filosofía escolástica se disimulan las manifestaciones clarísimas y persistentes de Santo Tomás, de Enrique de Gante y de otros muchos, distinguiendo la filosofía de la teología, vindicando para cada una principios y métodos distintos. Por eso el carácter religioso de la escolástica no puede alegarse como distintivo, y menos como su definición adecuada, toda vez que no es la escolástica el único sistema filosófico que puede armonizarse con las enseñanzas del dogma católico.

Este modo de concebir la escolástica ha sido objeto de censuras serias de parte de los de dentro y de parte de los de fuera. Gentile en la revista italiana *Critica* (1), Nardi en la *Revista Neo-scolástica* y antes que ellos el P. M. Jacquin, O. P., en la *Revue d'histoire ecclésiastique* y en la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* (2) han señalado algunos puntos de vista muy distintos para caracterizar la escolástica. Este último afirma que el concepto de la escolástica presentado por Wulf y consiguientemente la clasificación de los sistemas filosóficos medievales en *escolásticos* y *antiescolásticos* le parece históricamente falsa, y que ha sido una clasificación puramente abstracta, independiente de las circunstancias de lugar, tiempo... y que esta clasificación pudiera muy bien haberla extendido á las demás épocas de la historia clasificando, por ejemplo, entre los antiguos escolásticos á Heráclito. Nardi piensa que el concepto de la *escolástica* pende de saber «si existió ó no existió á través de todos los sistemas medievales una unidad viva» de pensamiento que constituyese un momento único en la marcha de la humanidad. Wulf insiste contra el primero en que su clasificación se limita muy racionalmente sólo á sistemas y personas que coexistieron más ó menos aproximadamente, y la unidad viva de pensamiento cuya existencia Nardi desea conocer en aquella época, Wulf la descubre en que todas aquellas filosofías tienen algo de común y por consiguiente cierta unidad; pero eso que tienen común es tomado del carácter general de la civilización de entonces sin ser nada característico de la filosofía. De hecho, aquellos sistemas no pueden reducirse á un solo conjunto, mientras que sí pueden reducirse perfectamente á dos grupos fijándose en algunas soluciones capitales, v. gr.: el dualismo y el individualismo, la distinción del

(1) "Scolastica vecchia e nuova."

(2) Año V, pág. 720, y número de Octubre de 1911, respectivamente.

entendimiento y el sentido, la trascendencia de Dios personal, la distinción del espíritu y de la materia... y otros semejantes. De modo que no pueden llamarse escolásticos á Erígena, Brabant, de Dinant... éstos son antiescolásticos, dando á esta palabra un sentido de exclusión más bien que de oposición.

Obras generales.—En la edición cuarta de su *Histoire de la philosophie médiévale* (1), Wulf insiste sobre este modo de concebir la escolástica en el cual cifra todo el valor de sus clasificaciones y de su método. Como ni la importancia del libro ni las múltiples cuestiones en él tratadas son susceptibles de un resumen de pocas líneas, me fijaré exclusivamente en la exposición de la síntesis escolástica presentada al empezar el estudio del período segundo, por lo mismo que esta exposición tiene una importancia excepcional para fijar el concepto histórico de la escolástica. El autor en las ediciones anteriores había hecho esta síntesis al hablar de Santo Tomás de Aquino, pero atendiendo benévolamente á indicaciones de algunos críticos la expone por separado. ¿Habría acaso algún peligro en confundir el escolasticismo con el tomismo? Aunque realmente lo hubiese, el caso estaba suficientemente justificado por la situación dominadora del pensamiento de Santo Tomás en la historia de la escolástica. Wulf la presenta como una elaboración *sui generis* del peripatetismo con una mezcla de agustinianismo y también, aunque en menores proporciones, de la filosofía arábiga y neoplatónica. El punto de vista metafísico es el que domina la escolástica. Todas las filosofías se ocupan de Dios, del mundo, del hombre y precisamente desde el punto de vista de la metafísica pura. La lógica, la psicología, la teodicea, la moral, la física... son ininteligibles si se abstrae de la metafísica. Sus soluciones á los problemas filosóficos fundamentales representan una solución *pluralista* del universo, irreductible en absoluto al panteísmo. Las composiciones de acto y potencia, materia y forma, de lo individual y lo universal... la hacen incompatible en absoluto con toda explicación monista del mundo, al propio tiempo que su concepto de la substancia se opone radicalmente al monopsiquismo de Averroes. La interpretación escolástica del mundo material es á la vez *evolucionista* y *finalista*, teniendo ambos caracteres concretados en el famoso *finem appetere* propio de toda creatura y hermanando así admirablemente una evolución moderada con la doctrina cristiana providencialista. En psicología, la concepción general finalista aplicada al hombre es la base inmediata del optimismo criteriológico que caracteriza á esta filosofía: Dios no hace nada en vano: *omnia propter finem*. Su ideología, desde el punto de vista crítico, es *objetivista*; desde el punto de vista genético es esencialmente *experimental*, y, sobre todo, *espiritualista* porque funda en la abstracción el carácter suprasensible de las representaciones intelectuales, y este punto de vista espiritualista es su punto de partida para el estudio del alma humana, su origen, su inmortalidad...; por esto la escolástica es igualmente irreconciliable enemiga del materialismo y del idealismo. Su lógica da la preferencia al método *analítico-sintético* desechando las exageraciones perniciosas de todo exclusivismo metodológico en uno ú otro sentido. En moral afirma la libertad humana y afirma que el hombre incluído en la marcha de un mundo que va hacia un fin, ha de hacerlo precisamente poniendo en actividad la más excelente de sus facultades... Estos caracteres de la escolástica que he apuntado, resumiendo unas páginas del

(1) Un vol. en 4.º de 606 págs. Louvain, 1912.

autor, autorizan, desde luego, para excluir de ella y llamar no-escolásticos á muchos filósofos de entonces que no aceptaron estas tesis fundamentales en que se fundan estos caracteres esenciales de la filosofía escolástica. Dada la importancia histórica del tomismo tan justamente reconocida por Wulf en su libro, la filosofía tomista viene á ser, dentro de la filosofía escolástica, lo que ésta es dentro de la filosofía medioeval. La escuela dominicana, con Santo Tomás al frente, fué la que dentro de la escolástica dominó preferentemente y la que creó una *sententia communis*, argumento poco menos que decisivo dentro de la otra *sententia communis* que era la escolástica. Frente á ella Scotus es casi el único que merece figurar con nombre propio, si bien es cierto que el carácter crítico de sus estudios y la preponderancia indiscutible de la parte negativa y crítica de su sistema sobre la parte positiva y constructiva más bien le merecen un nombre de oposición, un *anti*, que un nombre explicativo de la orientación filosófica indiscutiblemente nueva que inició en las escuelas franciscanas y en la escolástica, y que le aproximaba á los aristotélicos judíos algo más que á Santo Tomás en la interpretación del estagirita. Por esta razón Wulf, á pesar de las críticas de que fué objeto en sus anteriores ediciones, ha conservado el tomismo en el centro de la escolástica, presentando como disidentes, aunque muchas veces no lo diga, á las demás fracciones y escuelas múltiples que en los siglos XIII y XIV tuvieron pensamiento propio.

Aunque de dos años atrás, he de notar un estudio de conjunto digno de mucho aprecio escrito por C. Baeumker (1) é intercalado en *Die Kultur der Gegenwart, Allgemeine Geschichte der Philosophie*. La competencia del autor, suficientemente comprobada antes de ahora, aparece evidente en esta monografía acerca de la filosofía de la Edad Media. La introducción, que ocupa casi una tercera parte del escrito, está consagrada principalmente á esclarecer y fijar el concepto de escolástica, en lo cual concuerda casi omnímodamente con Wulf (2). En el cap. I estudia la formación de la escolástica, y en el II su florecimiento.

Como estudio de conjunto no es lícito exigir en él cierto lujo de detalles que no puede en manera alguna tener. Posee, en cambio, una riqueza de documentación y bibliografía notables, sobre todo en el cap. I. En el II es muy de notar la preferencia, ó mejor la primacía que concede á Santo Tomás de Aquino. Por considerarla como el centro, el alma de la filosofía escolástica, se cree excusado de hacer una exposición aparte de las doctrinas de esta filosofía, y la hace precisamente al hablar de Santo Tomás, su más genuino representante, y al cual dedica una gran porción del capítulo. Este escrito de Baeumker ha de ser de los que permanecen. Como escrito para técnicos y especialistas, no está al alcance fácil de cualquier estudioso que no tenga la competente preparación. Pero esto no impide que sus perspicaces observaciones, sus luminosos y personalísimos puntos de vista, sorprendan constantemente á quien conozca siquiera sea los elementos de la filosofía escolástica y la historia de sus hombres.

También Taylor ha estudiado la filosofía de la Edad Media, dedicándola una de sus últimas obras (3). Ya hemos hecho notar en otras partes que el autor posee

(1) *Die Europäische Philosophie des Mittelalters*.

(2) Wulf demuestra una satisfacción grande de ver concordar con sus ideas á Baeumker. (*Rev. de Phil. Neo-Scol.*, año XVIII, pág. 396.)

(3) *The Medioeval Mind: A History of the development of Thought and Emotion in the Middle Ages*. Dos vols. de 614 y 588 págs. Macmillan. London, 1911.

un sentido histórico profundo en cuanto cabe, y aun cuando tratándose de la Edad Media sea más fácil, y desde luego más factible, señalar corrientes generales y derivaciones distintas de los varios sistemas, en la lectura del libro presente falta ese carácter especial de claridad, de espontánea precisión y exactitud con que se habla de lo que se ama. Taylor debía ser un escolástico y daría á su libro lo que le falta. Su libro es de un interés capital para el conocimiento de la Edad Media, y más concretamente para el conocimiento de la filosofía escolástica, si es verdad que aquella *unidad viva* de pensamiento, que se exige para que la escolástica que no ha sido nada real en algún filósofo sea, sin embargo, algo real en la historia, es unidad no característica de la escolástica del siglo XIII, sino algo participado de aquel ambiente y de aquella vida. Taylor ha querido estudiar, efectivamente, el alma de la Edad Media con grandes esperanzas de obtener resultados positivos, pero sin pretensiones de llegar á caracterizarla definitivamente. Alguien ha criticado con acritud (1) que Taylor haya estudiado en su libro solamente el *medioeval genius*, es decir, «the more informed and constructive spirit of the medieval time» y «the brutalities of medieval life, nor with all the lower grades of ignorance and superstition which have attracted many previous writers»; pero por razonable que se quiera suponer la crítica, vale mucho más que ella el espíritu consolador, fortificante, optimista, joven..., que Taylor ha puesto en su obra. El primero de sus libros estudia los orígenes (*groundwork*, los cimientos) y primeramente el génesis del genio medioeval, llegando á la conclusión de que la cultura de la Edad Media es realmente la cultura del último imperio romano. En el libro II estudia los primeros siglos de la Edad Media, haciendo resaltar un contraste grande entre el decaimiento universal de los siglos V y VI y la gran restauración de los siglos XII y XIII; luego reseña el período carlovingio y el estado cultural de Italia, Francia, Alemania é Inglaterra en el siglo XI, y luego entra de lleno en los libros III y IV y siguientes, á estudiar el alma de la Edad Media, los santos, la sociedad (feudalismo y caballería, el amor romántico, la corte de Eloísa...) el simbolismo, la literatura y el derecho, y, últimamente, las grandes riquezas intelectuales de los siglos XII y XIII; que son las riquezas intelectuales del escolasticismo. A su juicio, no es posible conocer poco ni mucho el escolasticismo si se prescinde de Alberto Magno y de su discípulo Santo Tomás. Después de algunas reflexiones breves acerca de la escolástica, sus orígenes... y su desarrollo bajo la influencia de Abelardo, Pedro Lombardo y otros, Taylor estudia la introducción de Aristóteles en las Universidades y el influjo intelectual ejercido en las mismas por las Ordenes mendicantes. Dedicó un capítulo entero á San Buenaventura, otro á Alberto el Grande, otro á Santo Tomás, así como también á Rogerio Bacón, Duns Scoto y Occam, cuya labor filosófica y cuya importancia intelectual no se explica sin la labor y la importancia de los primeros. Por último, Taylor presenta la *Medioeval Synthesis* que Dante hace en su *Divina Comedia*, siendo, á su juicio, esta obra literaria la «*summa of medioeval thought and belief*», la suma de la ciencia y de la fe medioeval. La empresa acometida en esta obra es verdaderamente mucho más propicia para hacer un libro de erudición que de ciencia, y más á propósito también para escribir un libro de literatura que una obra de erudición. Sorprender en la historia el alma de la Edad Media es tarea difícil como muy pocas. Los datos históricos existen abundantes para carac-

(1) H. B., *Annales de Philosophie Chrétienne*, Nov. de 1911.

terizar esta *alma* de mil maneras distintas, y estas maneras ha de determinarlas la selección de datos con el ingenio literario que para serlo de verdad en un estudio histórico tiene que presuponer necesariamente un trabajo de identificación intensa del alma del escritor con el alma *encontrada* y caracterizada. El demérito que en este libro de Taylor se encuentra es exactamente el mismo de qué adolecen sus anteriores estudios sobre la antigüedad filosófica de Grecia; hace siempre un poquito de literatura, que no siempre nos da lo que buscamos, conclusiones seguras, demostraciones que permanecen, en lugar de intuiciones deslumbradoras y fugaces, apreciaciones personales y sugestivas ó puntos de vista bonitos, grandiosos, ingeniosos; pero que no siempre poseen la objetividad histórica que apetece-mos. Aceptada la conveniencia y la bondad de estos estudios, mezcla de históricos, de ingeniosos y de literarios, el de Taylor es inimitable y de un mérito singular.

Mucho más directamente relacionado con la filosofía medioeval, y, por consiguiente, más directamente á nuestro propósito, es la obra publicada por M. Grabmann acerca del método escolástico (1). Aspira á escribir una historia completa de dicho método. La obra constará de tres volúmenes, de los cuales dos solamente se han publicado hasta ahora. El primero contiene una exposición extensa, ordenada á esclarecer y fijar la noción del método escolástico, su iniciación en los Padres griegos y latinos y sus desarrollos sucesivos en los escritos de Boecio, y en las primeras épocas de la Edad Media, hasta San Anselmo de Cantorbery, á quien llama *Padre* de la escolástica. El asunto que trata de dilucidar está rodeado de dificultades. Distingue muy acertadamente el método de enseñanza que prevaleció en las escuelas de aquellos siglos, sobre todo en el *xiii* y siguientes, del método de investigación y de estudio. El primero, del cual la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino es el ejemplo más obvio y el modelo más acabado, consiste en ese orden ó sentido exterior de la exposición: *Argumentos: Sed contra. Respondeo, Soluciones*. Si por este ornato exterior y orden literario, que apenas si puede llamarse ideológico, fuéramos á caracterizar el método escolástico, ni el mismo Santo Tomás lo posee en muchos de sus escritos... y no sería un filósofo escolástico. Por esto el método debe caracterizarse por algo más íntimo á la escolástica, y Grabmann lo cree exactamente expresado en la conocida fórmula: *fides quaerens intellectum*, es decir, la aplicación de los principios racionales y las investigaciones filosóficas á las verdades de la fe, para llegar por este medio á obtener un conocimiento cada vez más perfecto dentro de lo humano de las verdades mismas que la fe nos revela como misterios. A esta conclusión quiere llegar el autor utilizando exclusivamente una inducción histórica razonable. La riqueza de documentación utilizada para llegar á la conclusión á que se ordena toda la trama del libro es riquísima y selecta, presentando muchos documentos, hasta ahora inéditos, y otros también hasta ahora desconocidos.

El segundo volumen continúa la historia que el primero ha dejado en el siglo *xii*; tiene dos partes: una general, en la cual estudia los elementos que contribuyeron al desarrollo del método escolástico, y otra parte especial dividida en ocho capítulos y dedicada toda ella á exponer y caracterizar las escuelas más notables, Guillermo de Champeaux, Hugo de San Víctor, Pedro Lombardo...; casi todos

(1) Martin Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode: Nach den gedruckten und ungedruckten quellen bearbeitet*. Dos tomos de *xiii*-254 y *xiv*-586 págs. Herder, Freiburg, 1909 y 1911.

los estudiosos de aquella edad que tienen algún nombre en la historia de la filosofía ó de la teología son presentados al lector con la exposición y calificación de sus doctrinas y de sus métodos. Entre ellos hay alguno cuya importancia doctrinal era completamente desconocida: es Roberto de Melusa, discípulo de Hugo de San Víctor y autor de unas *Sentencias* notabilísimas.

El método escolástico que Grabmann defiende y aspira á demostrar está reducido por él mismo á cuatro elementos ó momentos psicológicos fundamentales: *a*), aspiración á conocer racionalmente y con la mayor perfección posible las verdades de fe, siquiera sea en su conjunto; *b*), el esfuerzo por armonizar ó sistematizar las verdades de la fe; *c*), estudio y solución de las objeciones que la razón opone á la fe, y *d*), la creación del tecnicismo y forma exterior de exposición. Este método así definido no puede aplicarse exclusivamente á la filosofía escolástica, á quien no incumbe buscar el conocimiento cada vez menos imperfecto de los misterios de la fe, sino dar una explicación razonada del universo, de la naturaleza. Aun como método teológico, el método expuesto por Grabmann y atribuido á la *escolástica* tiene elementos que difícilmente podrá aplicar á la teología escolástica sola, ó sólo á la filosofía. Es indiscutible que entre los escritos de la Edad Media no es fácil discernir los teológicos de los apologeticos, pero también es indiscutible que hay algunos estrictamente apologeticos y á la vez intensamente escolásticos, y otros netamente teológicos en los cuales no existe ni un adarme de apología directa y, por consiguiente, de ese elemento de defensa que Grabmann admite como parte esencial del método escolástico teológico.

La erudición sorprendente de esta obra magistral, á pesar de todo, es una preciosidad inestimable que ha de contribuir eficazmente al estudio del pensamiento filosófico-teológico de la Edad Media, de modo que aunque la tesis de Grabmann no sea unánimemente aceptada, los materiales reunidos en su libro han de ser unánimemente estimados.

Curiosísimo y de gran utilidad para conocer la filosofía de la Edad Media es el libro de V. Langlois (1) acerca del cómo concebían en la Edad Media la naturaleza y el mundo. El libro se refiere únicamente al siglo XIII y aspira modestamente á contribuir al conocimiento de las ideas que entonces dominaban, estudiando algunos de los libros populares de aquellos siglos. Después de una introducción no muy larga, en la que el autor habla de la multitud de libros de vulgarización científica que en la Edad Media se escribieron, y los clasifica para mejor situar y justificar la elección de los que ha extractado y estudiado, copia en seis capítulos consecutivos los escritos de Felipe de Thaon, La imagen del mundo. Las propiedades de las cosas, el romance de Sidrach, el libro de los secretos de los filósofos y el libro del tesoro. Los escritos de Thaon, que Langlois reproduce son dos: *El lapidario* y *El bestiario*. El primero pone por orden alfabético los nombres de muchos minerales, añadiendo una breve explicación acerca de sus propiedades principales, el lugar donde se encuentran, sus usos y su historia. Casi todos estos nombres van acompañados de una anécdota curiosa ó de una recomendación para adquirir inmunidad contra el veneno, alegría, felicidad, hermosura, riqueza, invulnerabilidad, etc... *El bestiario* da los nombres de los más conocidos animales, aunque no por orden alfabético, y con aclaraciones sumamente

(1) Ch. V. Langlois: *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge*, XIV-400 págs. en 8.º París, Hachette et Cie., 1911.

parecidas á las de *El lapidario*, añadiendo á cada animal la representación alegórica de personas, virtudes, vicios, etc... La imagen del Mundo, de autor hasta ahora no conocido ciertamente, es un poema dividido en tres partes: la primera, que es una especie de introducción al estudio de la ciencia y donde habla de Dios, del hombre, del entendimiento...; la segunda, que estudia los fenómenos físicos de los cuatro elementos, y la tercera, que es de Astronomía. *Las propiedades de las cosas* es una verdadera enciclopedia de Bartolomé el inglés, franciscano famoso del siglo XIII y profesor algún tiempo de la Universidad de París. Algunos de sus libros, que Langlois extracta, son netamente filosóficos. El Romance de Sidrach, por otro título *Fuente de todas las ciencias*, es un diálogo filosófico-religioso entre Sidrach, hijo de Jafet y Boctus, Rey de la Bactriana, que termina por convertirse del paganismo con esta frase: «Dios te bendiga, Sidrach, porque me has mostrado el camino de la alegría perdurable en el cielo.» Del libro de los *Secretos de los filósofos*, ó por otro nombre *Placidez y Timeo* existen tres redacciones distintas. Es un diálogo curiosísimo entre maestro y discípulo, en el cual hay algo de todo: filosofía, anatomía, astronomía, magia... Y, por último, el *Libro del tesoro*, el más filosófico de todos éstos, tiene también algo de enciclopedia, incluyendo en ésta un poquito de geografía y otro poquito de Historia Sagrada. En una introducción bonita de la primera parte llama á la filosofía «la raíz de donde nacen todas las ciencias que el hombre puede conocer». A la reproducción parcial unas veces y al extracto otras de estos documentos del siglo XIII, Langlois antepone estudios bibliográficos de interés, y constantemente los acompaña con una crítica literaria marginal utilísima para fijar el texto y comprenderlo mejor. Este modo de poner al alcance de todo el mundo materiales preciosos para conocer el estado intelectual de aquella época de florecimiento intelectual es muy modesto, pero es muy valioso, y la Historia de la Filosofía ha de agradecer más á estos investigadores modestos que buscan el siglo XIII en el siglo XIII, que no á muchos *discourseantes* que lo encuentran en cuatro cosas del siglo XIII y muchas cosas de nuestros tiempos.

Para conocer cómo decayó el espíritu filosófico de la Edad Media y cuáles fueron los hombres que suplantaron á aquellos hombres, contribuirá en gran manera el libro de A. Roersch (1), acerca del renacimiento humanista en Bélgica. Testimonio claro de cómo el renacimiento del siglo XVI en Bélgica y en todas partes lleva un nombre que no le conviene es el concepto que del mismo expone Roersch: «El humanismo en el siglo XVI es solamente un sentimiento de admiración entusiasta por las cosas antiguas, sentimiento que llega al estudio exclusivo y á la imitación de los antiguos modelos.» La antigüedad escolástica anterior y contemporánea al renacimiento conocía también las antigüedades literarias y artísticas, pero no las comprendía. Ya se ve abandonar el gran espíritu investigador de los siglos anteriores en lugar de renovarlo, para *sentir admiración* por la antigüedad: es lo que se llama «difundir las ideas, orientar y dirigir los espíritus» (pág. 34). El libro consta de una introducción ordenada á esclarecer el origen y los caracteres del humanismo belga y ocho capítulos. El I lo dedica á Rescius, impresor del siglo XVI, amigo del gran Erasmo y favorecido por él, helenista y profesor de universidad á quien parece que los primeros pasos del humanismo belga debieron mucho. El II habla del cartujo Levinus Ammonius estudiando su labor humanista en

(1) *L'Humanisme Belge à l'époque du rennaissance: Etudes et portraits*, par Alphonse Roersch, 147 págs. Van Oest, Bruxelles.

algunas cartas suyas que se han conservado. El III se ocupa de Hilario Bertholf, Secretario particular y compañero inseparable de Erasmo. El IV estudia la vida de Félix Rex, otro familiar de Erasmo, á quien éste da cabida en un diálogo con el nombre de *Polyphemo*, y por cierto que lo presenta como un bruto defendiendo el Nuevo Testamento de Erasmo á golpes contra los franciscanos. Fué un *criadillo* de Erasmo, á quien su propio señor estimaba en poco, que hablaba correctamente el griego, el latín, el francés y el italiano, que fué bibliotecario en Koenisberg, y á quien un obispo protestante llama *homo nigerrimus*. En el V aparece Pedro Pautin, otro filólogo, huído de Bélgica y refugiado en Toledo, en donde nuestro Covarrubias le favoreció hasta el punto de hacerle comensal suyo. Se le atribuye el mérito de haber registrado numerosas bibliotecas españolas y haber copiado muchos de sus tesoros literarios. Luego, en el capítulo VI, Roersch habla de un tal Francisco Moulde ó Modius, uno de tantos, tan pronto cortesano distinguido, como perseguido y desterrado. Roersch lo caracteriza así: «Mais si eut... les défauts des hommes de son époque, il en eut aussi toutes les qualités: la puissance et la fécondité, l'énergie, le courage, la ténacité et l'entrain.» El VII habla de Fighius, que fué un buen dibujante y un técnico de valer en epigrafía y un erudito arqueólogo. El último de los capítulos estudia la personalidad de Simón Ogier, autor muy celebrado de algunas piezas poéticas. Llamábase á sí mismo el cisne de Saint-Omer. Roersch dice de él que fué «pretencioso, vanidoso, intrigante y falso, que ocultaba bajo una apariencia arrogante un alma muy baja», y Roersch ve también en él el indicio manifiesto de la decadencia del renacimiento. ¡Qué vida más efímera! ¡Esa fué la gran renovación que tanto se ha ponderado! No podía ser menos: el humanista era, no solamente el erudito que hacía progresar la ciencia por medio de su enseñanza oral y escrita, sino también el orador, el polígrafo elocuente é instruido que hablaba ó escribía en todas las circunstancias importantes... «Un numeroso público, muy culto, se había formado en las corrientes científicas y artísticas del Renacimiento. El humanista era el niño mimado de aquella sociedad *du bel air et bel sprit*; era el propagador de las ideas nuevas, y, por medio de sus poesías, que corrían de mano en mano, el dispensador de la gloria» (pág. 113). Así se explica que los humanistas que «renovaron los métodos de enseñanza» y expulsaron la «barbarie» de las escuelas no pudieran conservar ni siquiera el vigor y la seriedad científicos de la gran doctrina que abandonaron y que decayó por falta de hombres, porque sus hombres grandes, á quienes se celebraba y se tributa honores de vencedores, no lo eran bastante.

Problemas particulares.—*Esencia y existencia.* El problema de la distinción real entre la esencia y la existencia ha vuelto á ser de actualidad suma en estos últimos años, lo mismo considerado en sí misma como doctrina, que en su aspecto histórico.

Ya en 1910 escribió el P. Chossat un artículo (1) en el *Dictionnaire de Théologie Catholique* en el cual hace afirmaciones históricas y emite propios pareceres acerca de la historia de la distinción real entre la esencia y la existencia que no favorecían á Santo Tomás, llegando además á decir acerca de éste que todo su mérito se reduce á haber puesto en lenguaje aristotélico doctrinas corrientes. El P. Gardeil

(1) "Dieu". V. "Sa nature selon les scholastiques"; tomo IV, cols. 1152-1243.

le contestó rectificándole (1) y con motivo de esta rectificación escribió el P. Henry P. B. su artículo *Contribution à l'histoire de la distinction de l'essence et de l'existence dans la scolastique* (2). Chossat había afirmado que Gil de Roma fué el primero que había defendido esta distinción, siendo así que Guillermo de Paris, Alejandro de Alés, San Buenaventura y Alberto Magno la habían defendido antes, toda vez que Gil de Roma fué discípulo de Santo Tomás. Que los escolásticos citados defendieron esta distinción es tan claro que no puede ponerse en duda. La fórmula del primero es: «In omni igitur alio (a Deo) est aliud ipsum ens, aliud ejus esse sive entitas». El segundo dice: «Essentia enim quae est ipsa quidditas rei dicit ipsam rei substantiam; esse vero actum: esse enim est actus entis.» San Buenaventura habla de la «differentia entis et esse» que está «in omni creato et concreato». Alberto Magno la expresa con claridad cuando escribe: «esse accidit omni ei quod creatum est.» En fin que, según parece, antes de Gil de Roma esta cuestión fué estudiada por los neoplatónicos, por los árabes, por los escolásticos, por Santo Tomás... y que Gil de Roma no hizo más que recoger aquella «brillante mercancía». A este asunto se refiere también el artículo del P. Mandonnet acerca de las primeras disputas sobre la distinción real entre la esencia y la existencia durante los años 1276-1287, que por ser algo retrasado no puedo resumir.

Intimamente relacionado con estas disputas está también el artículo del Doctor Krebs en el cual reproduce el tratado *de esse et essentia* de Teodorico de Friburgo (3). Krebs historia las disputas doctrinales acerca de la tan debatida distinción, y rectifica una afirmación suya anterior, cuando sin conocer el tratadito que ahora edita habló de la conveniencia de Teodorico con Santo Tomás. El tratado *de esse et essentia* consta de dos partes, la primera tiene nueve capítulos, y la segunda cuatro. Teodorico contradice expresamente á Santo Tomás, no sólo en las soluciones, sino también en los mismos argumentos que son en su tratado considerados como verdaderas objeciones. Este tratadito es sumamente breve y copioso.

Roscelín.—Cuanto acerca de Roscelín se contaba hasta ahora llevaba sobre sí indicios claros de no ser todo historia pura, pues se explica perfectamente que muchos hayan querido acentuar y exagerar el carácter personal é independiente de Roscelín para poder considerar como suyo un hombre de tal reputación intelectual. M. Picavet ha escrito una vida de este filósofo (4) con la justa pretensión de separar en ella lo que hay de historia de lo que hay de leyenda, y averiguar en lo posible los caracteres de su doctrina y conocer el lugar que le corresponde en la historia de la filosofía y teología medioevales. Las conclusiones del libro de Picavet son en extremo favorables á Roscelín. A nombre de éste se había inventado una trama de difamación cuya gradual acentuación va paso á paso descubriendo el autor de este libro, según el cual no ha existido jamás aquel Roscelín nacido en Bretaña, espíritu librepensador, nominalista convencido tan irrevocablemente que se pusiese frente á la Iglesia y cayese en la negación del Misterio Santo de la Tri-

(1) *Rev. Thom.*, Mayo-Junio 1910.

(2) *Ibid.*, Julio-Agosto de 1911.

(3) *Revue Neo-Scholastique de Philosophie*, Noviembre 1911.

(4) *Roscelin philosophe et théologien: sa place dans l'histoire des philosophies medioevales*, par F. Picavet, Paris, 1911.

nidad, siendo así un héroe y un mártir del librepensamiento. El Roscelín auténtico nació en Compiègne, se educó con un sofista llamado Juan, profesó el nominalismo sinceramente, pero con sumisión omnímoda á la fe católica en tal grado que años después del concilio de Soissons al que Roscelín debió asistir, el Papa Urbano II le recibió favorabilísimamente en Roma, y posesionado luego de su cátedra en Tours, tuvo por discípulo á Abelardo, de quien le separaron siempre diferencias doctrinales, y allí murió en la fe y en el seno de la Iglesia. La exposición doctrinal y la situación de Roscelín entre los pensadores de su siglo no aparecen tan completas ni tan delicadamente estudiadas como los detalles de su vida y la apología de su persona. El historiador no ha sabido concretar hasta dónde llegaba el nominalismo del personaje de su historia, y al estudiar sus errores teológicos, históricamente tan indiscutibles como su nominalismo, no sabe si en él fuera una consecuencia lógica de su sistema, y, por consiguiente, dejó de ser nominalista al abjurar sus errores, ó si era otra la causa de sus desviaciones teológicas con relación á la Trinidad. En el capítulo último dedicado á reseñar brevemente y comparar unas con otras las filosofías medioevales, encuentra que todos los filósofos latinos estaban muy por debajo de los filósofos árabes y judíos, y que esto contribuyó en gran manera á que Roscelín, San Anselmo y otros grandes místicos que sobresalían entre sus coetáneos latinos fuesen confundidos con éstos en una mediocridad vulgar, y aquí ve Picavet el motivo del poco aprecio que los historiadores han hecho de Roscelín, y la fantástica leyenda que han inventado acerca de su persona.

El punto preciso del nominalismo de Roscelín que Picavet ha dejado algún tanto impreciso, lo estudió detenidamente Reiners en su opúsculo sobre el nominalismo en el florecimiento de la escolástica (1). Comparando á Roscelín con Abelardo dice el autor de este opúsculo, que para el primero los *universales* son nada más que palabras (*voces, flatus vocis*) compuestas de letras y de sílabas, mientras que para el segundo los universales eran palabras pero no el *flatus vocis* de ellas, sino las palabras *sermones*, en cuanto contienen y significan una idea. Si esta interpretación del nominalismo de Roscelín prevalece la leyenda del mismo que Picavet ha querido echar por tierra volverá á resurgir y á suplantar en parte la *historia* que él nos ha presentado. Pero es el caso que la interpretación de Reiners es sumamente discutible, y la situación de Roscelín frente á Abelardo y relativamente á los demás defensores del nominalismo no parece ser tan exagerada como Reiners la presenta.

San Anselmo.—El crédito filosófico de San Anselmo ha estado hasta ahora cifrado casi exclusivamente en la originalidad y valor demostrativo de su famosa demostración *a priori* de la existencia de Dios. Actualmente su doctrina filosófica tiene algunos cultivadores que procuran estudiarla y exponerla en sus partes distintas en busca de una filosofía anselmiana armónica y original. Grandemente útiles para conseguir este ideal serán dos monografías publicadas en los *Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. La primera versa acerca de su doctrina del conocimiento y la otra sobre su doctrina acerca de la voluntad y el libre albedrío.

(1) *Nominalismus in der Frühscholastik. Ein Beitrage zur Geschichte der Universalienfragen im Mittelalter*. En la colección "Beitrage zur Geschichte..." T. VIII.

El autor de la primera es J. Fischer (1). Después de su introducción general, estudia por separado las ideas del Santo sobre el conocimiento sensible, el conocimiento intelectual, la verdad, la certeza, y el problema de los *universales*. El fondo de todas estas doctrinas de San Anselmo es agustiniano, como él mismo lo testimonia en numerosos pasajes, pues cita a San Agustín siempre que lo utiliza, haciendo en esto una excepción en favor del Obispo de Hipona. San Anselmo, sin tener en estos problemas un adorno de originalidad, tuvo, sin embargo, el mérito de haber *repensado* las teorías de San Agustín y de haberlas conservado adaptables al espíritu de la Edad Media. En el problema de los universales, el autor de la monografía piensa que San Anselmo ocupa un lugar cierto entre los realistas, pero sin extremar la nota; además que su estudio de esta cuestión fué sólo un estudio fraccionario que no le permitió concretar mucho su pensamiento sobre problemas más ó menos secundarios. Desde luego, discípulo fiel de San Agustín, en esta cuestión está vehementemente influido por el *ejemplarismo* de su teoría. Fischer tiene empeño especial en defender a San Anselmo de la nota de ontologista. El conjunto del escrito es muy apreciable, aunque no tiene gran interés, por lo mismo que no son para ilusionarse mucho con San Anselmo las conclusiones de Fischer, negándole casi en absoluto la originalidad.

La otra monografía que he mencionado trata de la voluntad y la libertad según San Anselmo (2). Su autor Baumker estima que no merece la pena estudiar la voluntad en sí misma según el Santo, sino solamente como subordinando este estudio al estudio del libre albedrío, y aun éste principalmente en su aspecto teológico. En las relaciones de la libertad con la gracia, San Anselmo es también en un todo agustiniano, reconociendo en la gracia la preeminencia causal sobre el libre albedrío, pero conservando éste íntegro como fundamento de la responsabilidad... El libre albedrío está definido en San Anselmo: *potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam restitutum*. El autor examina detenidamente esta definición y la critica. La verdad es que hasta llegar a la *facultas electiva*... de Santo Tomás hay que andar más que un poquito.

Por último en el Vol. I de los *Annales de l'Institut de Philosophie*, de Lovaina (1912) (3), M. Baltasar estudia el método anselmiano en teodicea, comparado con el método tomista. Este método anselmiano lo estudia el autor en las demostraciones del *Monologium*, en el *Dialogus de veritate* y en el *Proslogium*. La conclusión total es que San Anselmo no pasa nunca al análisis de la realidad, sino que permanece siempre en el orden de las ideas. Por eso el método de San Anselmo es idealista, diametralmente opuesto al realismo de Santo Tomás expresado al estudiar los mismos asuntos en su *cuarta vía*, en su teoría de la verdad y en su concepto de lo infinito. Santo Tomás admite un principio fecundo que le pone ya en el mundo de la realidad, y llega adonde San Anselmo no puede llegar.

Hugo de San Víctor. — La bibliografía histórico-filosófica acerca de Hugo de San Víctor se ha acrecentado con un volumen debido a G. Grassi. Para que nadie se llame a engaño, debe saberse desde luego que el autor desconoce ó pres-

(1) *Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury* (tomo X, v. 3, 1911).

(2) *Beiträge... Die lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit* (tomo X, c. 6), 1912.

(3) El título es: *La méthode en théodicée: Idéalisme anselmien et réalisme thomiste*, págs. 420 y sigs.

cinde de las discusiones que desde hace ya muchos años se han suscitado acerca de los verdaderos escritos de Hugo. El libro (1) es por tanto defectuoso y de poco valor. Lo divide en tres partes. La primera se titula: *La cultura filosófica medioeval hacia el siglo xiii y Hugo de San Víctor*. Temeroso de no poder presentar al gran escritor con el relieve que en la conciencia de Grassi se merece, dice que hay que estudiarlo precisamente en la época en que vivió y no fuera de ella, de tal modo que no se le haga responsable de la intelectualidad que era un modo de ser común en aquella sociedad. Hugo no tuvo siempre el mismo aprecio de la cultura profana, aunque poseía un conocimiento amplio y seguro de las literaturas y filosofías griega y romana, y sobre todo de la *patristica*. También poseía un conocimiento externo acerca de los escritores escolásticos anteriores á él y contemporáneos suyos en los cuales abominaba los abusos de la dialéctica. Reduce todas las ciencias humanas á cuatro grupos llamados *teoría, práctica, lógica y mecánica*, según que tienen por objeto la investigación de la verdad, las costumbres, el modo de razonar ó las aplicaciones científicas. En la parte segunda estudia el misticismo en la cultura medioeval hacia el siglo xii y en las doctrinas de Hugo de San Víctor. El misticismo de Hugo tuvo su origen en sus conocimientos de literatura griega y latina, en el estudio de la escritura, en el influjo de los escolásticos (!) sus coetáneos... El autor funda todo el misticismo de Hugo en que no amaba la dialéctica, y en que no cita á San Anselmo ni á Abelardo intelectualistas ambos, reforzado todo por algunas frases como ésta: *verus philosophus est amator Dei*, la etimología de las palabras *sabiduría, filosofía, etc.* La parte tercera estudia las doctrinas psicológicas de Hugo, y ocupa casi la mitad del volumen. En nueve capítulos estudia algunos asuntos históricos de interés: el estado de la psicología en el siglo xii, los precursores de Hugo de San Víctor, y, por último, una exposición extensísima de sus doctrinas psicológicas cuyo compendio es la frase mil veces repetida: *quadam amicitia anima corpori conjungitur* informada siempre por el tan exagerado misticismo. El autor de este libro no es católico, y, por consiguiente, no será necesario advertir que estamos muy lejos de compartir apreciaciones suyas inadmisibles, juicios irreverentes, á veces frases blasfemas como cuando de Santa Teresa menciona sus alucinaciones eróticas hablando con una base de histerismo, ó cuando pone á Jesús, nuestro Dios, en una lista de místicos como Buda, Platón, Mahoma, Dante, etc., como uno de tantos. Tampoco será mucho de extrañar que juzgásemos equivocado al autor de este libro en cuestiones particulares como cuando niega el intelectualismo como carácter predominante de la escolástica: ó cuando afirma que si la escolástica se hubiera limitado solamente á hacer inteligible el contenido de la fe... sus especulaciones no hubieran tenido importancia alguna y muy bien podríamos considerarla como verdaderamente muerta; sobre esto está el que no es aceptable ni mucho menos el fondo de su libro. Obsesionado desde la primera línea con la manía del misticismo no se le viene á las mientes un nombre antiguo ó moderno, griego, ó romano, pagano ó católico que no sea para él un místico y un místico á quien Hugo conocía perfectamente y de quien se dejó influir de una manera notable. Y empeñado en considerar la autoridad doctrinal de la Iglesia y la existencia de la fe en las almas de los pensadores

(1) *La Filosofia di Hugo da S. Vittore*, por Giambattista Grazzi Bertazzi, 418 págs. en 4.º Roma-Milano, 1912.

como una porción intelectual horrible que era incompatible con el espíritu libre que exige la investigación filosófica, ve en la historia de la filosofía cristiana en la Edad Media nada más que una lucha encarnizada entre la razón que quiere emanciparse de la fe y la fe que quiere dominar en la razón, siendo el *misticismo*, el predominio del sentimiento sobre el entendimiento, el único refugio en que el espíritu libre podrá conservar su inviolabilidad frente á la autoridad doctrinal, como si dijéramos un desahogo oculto, y al cual acudieron los grandes hombres místicos de la Edad Media que sólo por místicos están muy por encima de los demás. ¿Qué dirán á este modo de entender la historia de la filosofía medioeval, por ejemplo, los que caracterizan la escolástica — y Hugo de San Víctor es escolástico según Grassi — precisamente por acatar con docilidad las enseñanzas de la revelación divina y la autoridad doctrinal de la Iglesia? El libro, de bellas formas, de estilo á veces pausado, á veces oratorio, carece también de las preciosas cualidades didácticas que á un libro de tal género deben adornar. La doctrina de Hugo queda fluctuosamente expuesta después de páginas y páginas, y el conjunto con todo el trabajo grande que supone, con erudición abundante implica á mi juicio un doble reto que no merece ser atendido. {Reto primero, dirigido á los escolásticos de convicción y no sólo de admiración para que rectifiquen el espíritu anticristiano con que se ha escrito esta página cristianísima de la historia de la filosofía; reto segundo, dirigido á quien se sienta con fuerzas para separar la historia de la apreciación subjetiva y dar á la filosofía de Hugo de San Víctor exactamente la exposición precisa y el lugar preciso que la corresponde entre los grandes pensadores de la escolástica.

San Buenaventura.—Edmundo Lutz se ha propuesto reconstituir, al menos en sus líneas generales, la psicología de San Buenaventura en su libro *La psicología de Buenaventura según las fuentes establecidas* (1). Allegar los elementos dispersos acá y allá en los escritos de San Buenaventura para llegar á reconstituir su sistema psicológico es sumamente difícil y expuesto á atribuir al Santo lo que nunca pensó decir. Lutz se ha dado cuenta de esta dificultad grande, y ha hecho un estudio lleno de reservas, á pesar de la escrupulosidad y la moderación que en todo el libro aparecen. A mi juicio, la psicología de San Buenaventura es esencialmente la psicología del alma humana. En ella existe un doble orden de fenómenos: los unos se refieren á su naturaleza misma, y los otros, á sus funciones. Esta posición da á San Buenaventura un carácter, una tendencia de conciliación entre Aristóteles y San Agustín. Como típico de la psicología del Doctor seráfico basta notar la especie de dualismo que admite en el alma compuesta de materia sutil, sin cantidad, soporte de todas las cualidades no corporales, y forma. Esta alma así compuesta se une al cuerpo, no inmediatamente, sino mediante la forma *corporeitatis* que existe en el cuerpo. Sin embargo, para salvar la unidad substancial del hombre junto con esta posición en la cual parece admitir dos substancias completas unidas, usa la frase aristotélica de que *el alma es el acto del cuerpo*. Lutz interpreta á San Buenaventura en el sentido de la unicidad de forma en el hombre, afirmando que en el fondo conviene con Santo Tomás. Esta monografía deberá ser completada y precisada, averiguando, en cuanto sea posible, cuál fué el verda-

(1) *Das Psychologie Bonaventuras nach den Quellen dargestellt*. Forma el volumen VI de la colección "Beiträge..." Tomo VI, 4-5.

dero y decisivo pensamiento de San Buenaventura en los problemas fundamentales de psicología, ya que muchas veces se ve su espíritu indeciso, titubeando entre la pujante tradición agustiniana y las teorías aristotélicas que después de reiterados desprecios comenzaban á rehabilitarse en las escuelas.

En la *Revue Neo-scholastique de Philosophie* se ha publicado un artículo (1) que es un adelanto de un libro en preparación, en el cual se nos da una interpretación opuesta á la que acabamos de transcribir. Según ella, San Buenaventura admite, como Santo Tomás, las distinciones entre la esencia y la existencia y entre la forma y la materia; pero se aparta del Doctor Angélico en dos puntos importantes, precisamente concibe estas distinciones de manera diferente. Sabido es que los neoplatónicos del siglo XIII, siguiendo á Plotino y á Avicena, sostenían que todos los seres creados están compuestos, no de forma y materia, sino de esencia y existencia. Santo Tomás reaccionó contra este movimiento uniendo las dos concepciones opuestas y haciendo de la materia y la forma su equivalente de la esencia y la existencia. San Buenaventura, como H. de Gante y Godofredo de Fontaines, mantiene firmemente la distinción de estos dos puntos de vista; pero admite los dos y los hace entrar en su teoría de la concepción de los seres. Desde luego para él la distinción entre la esencia y la existencia no se reduce á la que existe entre la forma y la materia. La esencia y la existencia expresan un modo de ser más vago é indeterminado que la forma y la materia; así la existencia no basta para constituir una substancia, hay que recurrir á una realidad más determinada, á la materia. Por eso admite cierta materia en el alma humana y en los ángeles; mas no en Dios, en el cual, desde este punto de vista, puede admitirse la composición de esencia y existencia. Además, los principios *quod est* y *quo est* se concilian fácilmente con la naturaleza de los accidentes, mas la forma y la materia sólo se encuentran en las substancias. Por último, en la misma materia se puede admitir la distinción entre la esencia y la existencia. En la distinción de la esencia y existencia San Buenaventura sólo ve una abstracción ó puro análisis lógico de conceptos, mientras que la distinción entre la forma y la materia expresa las condiciones de la realidad actual de los seres. Aquí es donde se separa de la escuela franciscana y de Santo Tomás. La forma y la materia son para él los elementos reales de las cosas; en cambio en la distinción de esencia y existencia se está fuera de la realidad.

Respecto á la distinción entre la forma y la materia es de notar que, según San Buenaventura —siguiendo en esto á Al. de Halés y á la escuela franciscana—, existe también en las substancias espirituales, pues para él *materia* sólo significa una posibilidad de ser; y así afirma San Buenaventura que la *materia in se considerata non est spiritualis nec corporalis*.

En cuanto al problema de la individuación, sostiene que ésta resulta de la unión de la forma con la materia, más bien que de esta última exclusivamente. De aquí que el Doctor Seráfico se aparte de Santo Tomás al aplicar la solución de este problema á los ángeles, porque siendo ellos compuestos de materia y forma se individualizan como los otros seres. («*La solution qu'apporte saint Bonaventure nous semble beaucoup plus naturelle et plus conforme aussi à l'esprit de la philosophie scolastique*») (pág. 187).

Respecto á la unión del alma y el cuerpo, admite San Buenaventura que cada uno de ellos, independientemente de su unión, forman una verdadera substancia,

(1) "La Nature d'après Saint Bonaventure", Mayo de 1912.

un ser completo, subsistente *per se*. Así el compuesto humano resulta de la unión de dos substancias formadas, una de las cuales hace el papel de forma y la otra de materia. De donde se sigue que en este compuesto—como en todos los demás—hay pluralidad de formas, contra lo que enseña Santo Tomás. Pero todos estos elementos—forma del cuerpo y forma del alma, materia del cuerpo y materia del alma—constituyen un ser completo, total, *unum per se*. La unión se verifica en virtud de una especie de *apetitos* mutuos de ambas substancias, las cuales, después de unidas, constituyen una substancia nueva, que, como ser subsistente *per se*, se halla compuesto de una sola forma y una sola materia. San Buenaventura no admite pluralidad de formas substanciales en el compuesto humano.

En los seres corporales San Buenaventura admite pluralidad de formas diferentes en cierta jerarquía ó relación de unos para con otros, y encima de todas coloca una forma común. Todo esto sin dañar la unidad substancial de la naturaleza. En el orden físico cada propiedad irreductible de un ser requiere una forma, y como todos los seres, tienen muchas propiedades... También en la materia hay diferentes grados de indeterminación respecto á las formas. Estas no están latentes en la materia: *producuntur ex aliquo; sed non ex aliquo materialiter vel constitutive, sed ex aliquo originaliter*.

Esperamos con ansia la aparición del libro que se anuncia, con la ilusión de poder conocer el sistema filosófico integral de San Buenaventura, y cómo cuadran en él las ideas anteriores atribuidas al Santo.

Santo Tomás de Aquino.—La abundancia de estudios acerca del pensamiento filosófico de Santo Tomás está en proporción con la indiscutible hegemonía del mismo en la filosofía cristiana y con la indefectible y perenne actualidad que posee por su interna virtualidad y por las apremiantes recomendaciones de los Pontífices, que presentan la filosofía escolástica de Santo Tomás de Aquino como la base de la restauración perfecta de las ciencias filosóficas, como antemural fortísimo de las enseñanzas de la fe cristiana. De esta abundancia tienen conocimiento los lectores de esta Revista por la multitud de obras tomistas que por estas páginas han desfilado, por las publicaciones periódicas tomistas que en todos los números se extractan en su parte doctrinal más interesante y aun por las conferencias, programas de curso, etc... que aparecen reseñados en las *Crónicas* de cada nación. Y por esto á mí, al hablar de Santo Tomás, me resta solamente recoger y anotar lo descuidado, lo olvidado, los despojos como quien dice, para que así tengamos conservados en estas páginas todos los estudios útiles para el más perfecto esclarecimiento del pensamiento filosófico de nuestro Doctor y Maestro.

Como base necesaria de todo trabajo de edición y de estudio de doctrina debe considerarse el libro magistral, conocidísimo, del P. Mandonnet, sobre los escritos auténticos de Santo Tomás, sirviéndose como de punto de partida del ya bastante conocido catálogo oficial utilizado en el proceso de la canonización del Santo, y juzgando por él de los demás catálogos más ó menos conocidos que de ninguna manera le igualan en autoridad. Aunque parezca extraño, el P. Mandonnet llegaba á la conclusión de que aún existen varios escritos de Santo Tomás, inéditos, entre ellos un tratado *de emptione et venditione ad tempus*, y unas *Quaestiones Disputatae*. El primero en utilizar estos trabajos críticos para una exposición ó estudio doctrinal fué A. D. Sertillanges en su libro *S. Thomas d'Aquin*, que forma parte de la

Colección *Les grands Philosophes* (1), libro en el cual el autor ha estudiado y expuesto, más bien que tesis ó soluciones particulares á problemas particulares, el espíritu que le anima en la investigación de los magños y fundamentales problemas filosóficos: el ser, el origen del ser, la emanación del ser, la naturaleza, la vida y el pensamiento, el querer y la acción, son los temas que desarrolla en toda la obra. No hemos de detenernos en reseñas ó extractos que á nada conducirían. Baste señalar el carácter de la obra, que es de exposición sintética independiente, no de exégesis encaminada á dilucidar pensamientos de sentido vario ó á conciliar textos real ó aparentemente auténticos. A mi juicio el modo más apto para llegar á incorporar el pensamiento del Santo Doctor á la corriente de filosofías que de él se separan, y de hacer presente á los filósofos racionalistas la existencia de un pensamiento y una doctrina cuyo conocimiento desdeñan y cuyo encuentro cautelosamente desvían, es hacer lo que Sertillanges ha hecho: no tener reparo en incluir el nombre de Tomás, por orden alfabético riguroso, entre los nombres de los más renombrados, *de los grandes filósofos*, por más que sean ateos ó inmorales, para así dar el primer paso en firme hacia la magna restauración filosófica que vehementemente anhelamos, y que, felizmente iniciada, en verdad, en las escuelas católicas, muy poco, sin embargo, ha conquistado fuera del catolicismo: y el primer paso será el hacer imposible que nadie de los de dentro ni de los de fuera pueda hablar de los magños problemas y de las magnas soluciones filosóficas sin citar á Santo Tomás; que los de enfrente lleguen á reconocer al Angélico una personalidad filosófica que pueda y deba actuarse en este siglo con la virtualidad y éxito con que actuó en los pasados siglos. Un gran impulso para este paso primero es la obra de Sertillanges. Los vivos deseos de rehabilitación universal tan hermosamente expresados por el autor en sus últimas páginas son el ideal al que subordinamos nuestras labores intelectuales todos los tomistas que queremos serlo á la vez de corazón y de pensamiento.

Entre las obras previas ó de preparación que han de servir de punto de apoyo á esta *nova vita* que deseamos y esperamos es el libro del P. Janssen sobre los *quodlibeta* de Santo Tomás (2). Este libro es una petición nada velada de una edición crítica y concienzuda de los *quodlibeta* del Angélico, los cuales, aunque preciosísimos, de mérito personal extraordinario por ser de los últimos escritos del Santo, y aun de gran valor histórico, han tenido la desgracia de salir de la pluma del autor de otros escritos más concisos, más precisos, y, por consiguiente, más utilizados por los cultivadores de las ciencias filosóficas y teológicas. Explica el autor la formación de estos *quodlibeta* por los usos y costumbres académicos del siglo XIII, estudia su importancia histórica y doctrinal. En el estudio comparado de las numerosas ediciones el P. Janssen ha podido comprobar que hasta esta fecha no tenemos una edición que se pueda llamar siquiera menos imperfecta. Las divergencias son numerosísimas y á veces de mucha importancia, pasando de cuatro mil el número de variantes que el autor ha podido comprobar existen en las dos primeras ediciones, pertenecientes ambas al último tercio del siglo XV. Desde luego

(1) Alcán, París, 1913. Dos vols. en 8.º de 335 y 349 págs.

(2) *Die Quodlibeta des heil. Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur ihrer Würdigung und eine Beurteilung ihrer Ausgaben*, von P. Rosarius Janssen, O. P. Bonn, 1912, 155 págs. en 8.º

este libro deberá ir al frente de la deseada edición para que los interesantísimos *quodlibeta* sean tenidos en la estima que se merecen.

Para esta edición de los *quodlibeta*, que se echa de menos, está anunciada la del tratado *De Ente et Essencia*. En la *Revue Thomiste* (1) apareció un artículo substancioso, que se decía extraído del prólogo á esta edición, en el cual el articulista E. Brunneteau dice del tratado que *es más celebrado que leído y más repasado que penetrado*, y acerca de su oficio en la filosofía tomista dice que viene á ser lo que la Monadología en la filosofía leibnitiana. Acerca de su autenticidad y origen Brunneteau se hace fuerte en la poco menos que definitiva obra del P. Mandonnet ya citada, llegando á formular la conclusión de que este Tratado es probablemente el primer escrito de Santo Tomás, y ciertamente, uno de los primeros; sin que esto impida que la pluma del Angélico volviese más adelante á posarse sobre aquellas páginas de su juventud para mejorar en algunos puntos su forma literaria, para precisar el sentido de frases que no lo tuvieran bastante preciso, pues es empeño decidido de Santo Tomás, y se transparenta en la posición y solución de todos los problemas del Tratado, el fijar exactamente el significado ó suposición de los términos y definir los objetos con la mayor claridad y precisión posibles. La exposición del contenido del Tratado hecha por Brunneteau es brevísima, esquelética y sumamente extrínseca. Cuanto á la historia del Tratado, el articulista señala la gran estima que desde el principio le dispensaron los sabios, la oposición que encontró en Teodorico de Friburgo, adversario de la distinción real, contra la cual escribió otro opúsculo homónimo con el del Angélico (2), y cómo este opúsculo fué siempre el fuerte de los discípulos de Santo Tomás contra Scoto, singularmente después de los Comentarios de Vio Cayetano, el más notable y más conocido de los comentadores, aunque no el último, pues en el catálogo de los comentadores de este escrito del Angélico figura Crockaert, Ripa y otros. El artículo es entusiasta y merece ser tenido en cuenta para generalizar el estudio de ciertos escritos del Doctor Angélico que han quedado relegados á segundo lugar, y aun diré oscurecidos por la *Summa Theologica*.

En nota al anterior artículo lamenta Brunneteau el que á estas fechas no tengamos todavía una biografía crítica de Santo Tomás de Aquino. Indudablemente que la vida del Angélico no se puede separar de sus libros, porque ni éstos sin aquélla, ni aquélla sin éstos pueden entenderse. Y preparar una obra á la vez biográfica y bibliográfica de este género es empresa colosal que no puede llevarse á cabo sin antes haber puesto cimientos sólidos, los cimientos que en lo relativo á la biografía inició el P. Mandonnet, y en lo relativo á la biografía ha iniciado el P. Prümer (3). Este ha comenzado, con gran éxito, la investigación y publicación de todas las vidas del Santo, hasta ahora escritas, que puedan ser de algún interés para la deseada biografía crítica, y á ellos añade todos los documentos que puedan ser de

(1) Mai-Juin de 1912. "Brève notice sur le DE ENTE ET ESSENTIA de Saint Thomas", págs. 307 y sigs.

(2) La oposición irreductible entre Santo Tomás y Teodorico quedó definitivamente establecida después de la publicación del opúsculo de este último en la *Revue Néo-Scholastique de Philosophie*. Este tratado es brevísimo. Lo publicó el Dr. Krebs, el cual allí mismo reconoce la oposición que en otras ocasiones había resueltamente negado.

(3) *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis: notis historicis et criticis illustrata...* D. Prümer, O. P. Toulouse.

alguna utilidad para este propósito, notando en todo caso su importancia y explicando su contenido. Hasta ahora ha publicado solamente la *Vita Sancti Thomae auctore Petro Calo*, que es del primer tercio del siglo XIV, y que arroja luz abundante sobre algunos puntos, hasta hoy obscurísimos en la vida del Santo Doctor. La dificultad de este trabajo estriba en que es un trabajo de muchos años, más de los que puede durar la laboriosidad y constancia de un hombre solo, con cuya desaparición bien puede temerse algún cambio de orientación ó de criterio, ó algún largo descanso que retarde el término de una labor tan precisa como necesaria (1).

El tantas veces citado P. Mandonnet, competentísimo investigador de la historia del tomismo, acaba de publicar su trabajo sobre *Les premiers travaux de polémique thomiste* (2). Su propósito es dar una noticia general y *per summa capita* de la literatura polémica tomista hasta mediados del siglo XIV á partir de la muerte del Angélico Doctor. Todos estos escritos pueden clasificarse en dos secciones: los *Defensoria*, escritos destinados á responder á los ataques que los de enfrente hacían contra la doctrina tomista, y los *Concordantiae*, que tenían por objeto establecer el verdadero pensamiento de Santo Tomás en aquellos puntos doctrinales en los cuales él mismo parecía haber cambiado de opinión. De entre los primeros algunos tienen un carácter acentuadamente polémico, habiendo sido dirigidos contra alguno ó algunos individuos particulares; en otros el carácter polémico es secundario y desde luego no es tan personal, tal es, por ejemplo, la *Tabula scriptorum Ordinis Praedicatorum* escrita hacia 1311. Los *Defensoria* empezaron en 1277 con la oposición de los dos Giles, Gil de Lessines y Gil de Roma contra la actitud del Obispo de Oxford y del Arzobispo de París respectivamente; siguió el famoso *Correctorium corruptorii*, falsamente (3) atribuido á Gil de Roma en lugar de atribuirse á Guillermo Makelefield ó á Ricardo Klapwell, ó á los dos juntamente, vino luego el *Apologeticum...* de Roberto de Bolonia; la *Tabula Scriptorum Ordinis Praedicatorum*; los escritos de Bernardo de Gannat, de Ruperto de Hereford, de Herveo el Bretón, de Tomás de Jorz, de Durando de Murillac... y otros. Los *Concordantiae* comienzan con las treinta y dos conclusiones ó artículos de los cuales Tomás habló de distinta manera en la *Summa* y en los Comentarios á las Sentencias, y que tiene tanta variedad de encabezamientos como ejemplares existen. A este escrito responde la *Concordancia de las contradicciones...* que también

(1) Aunque sea en nota, por ser ya de 1910, no puedo menos de recordar también la obra biográfica de J. A. Endres, *Thomas von Aquin* (112 págs. en 4.º, Mayence), que tanta aceptación ha tenido entre los estudiosos del tomismo, y en la cual se propuso el autor principalmente diseñar la fisonomía intelectual del Angélico y situar debidamente sus trabajos y su influjo en la historia de la filosofía y teología medievales, y la del mismo título de Grabmann..., de que ya se habló en LA CIENCIA TOMISTA.

(2) *Revue des Sciences Philosophiques et Théol.*, Enero-Abril de 1913, págs. 46-70 y 245-263.

(3) El P. Mandonnet llegó en un principio á afirmar definitivamente que el autor del *Correctorium* era un dominico (*Rev. des Scienc. Phil. et Théol.*, 1909, pág. 448); después de señalar como autor probable á un dominico inglés, Ricard Klapwell (*Siger de Brabant*, édit. de 1908, pág. XXVIII), M. Grabmann, en la *Rev. Néo-Scholastique de Philos.* (Agosto de 1912, págs. 404 y sigs.), ha escrito un trabajo de sólida crítica para demostrar que este tratado no puede atribuirse á Juan de París, como lo había afirmado antes Oudin al confundirlo con el inglés Klapwel ó Crapnel. Wulf, en la mencionada *Historia de la filosofía medioeval* (pág. 428) opina como el P. Mandonnet.

se presenta con título muy variado. Luego sigue el opúsculo *De Concordantiis*, el *Quodlibeto* de Juan de Nápoles, y otros muchos. Como puede comprenderse, unos y otros, los *Defensoria* y los *Concordantiae*, son de capital interés para la historia del tomismo en sus principios. Si los primeros nos revelan la intensidad de la oposición y la valentía intelectual de los primeros discípulos, los segundos son trabajos de ilustración sosegados y concienzudos que forman la base de toda exégesis tomista y que nunca deben perderse de vista en presencia de las cuestiones ó soluciones de sentido dudoso ó de real ó aparente oposición. El P. Mandonnet ha dado en estas páginas el croquis de uno de los preciosos capítulos de la futura historia del Tomismo.

Es lamentable el abandono en que generalmente tenemos el estudio de las cuestiones sociales ó político-sociales en las obras de Santo Tomás. Atentos á salvar lo primero, que son las doctrinas ontológicas y psicológicas, no reparamos en que la actualidad del pensamiento tomista tiene otro aspecto simpático y pienso que muy eficaz para la tan anhelada vulgarización tomista. Recuerdo cómo hace pocos meses un profesor universitario de la Facultad de Filosofía de Barcelona quedaba maravillado del concepto de ley que, instigado por un compañero mío, encontró en la *Summa Theologica*, y cómo sólo esto bastó para que tomase interés por el estudio de las obras del Angélico, cuya lectura nada ó casi nada hasta entonces había frecuentado. Comprendiendo esta mayor privanza de las cuestiones político-sociales J. Zeiller, Profesor en la Universidad de Friburgo (Suiza), ha estudiado el concepto del Estado en Santo Tomás en un libro meritísimo, premiado por la Academia Francesa de Ciencias Morales y Políticas (1). Dividido el libro en tres partes, en la primera estudia la teoría del poder político; en la segunda, de sus orígenes y en la tercera compara la teoría tomista con las teorías de Gil de Roma y de Tolomeo de Luca. Como puede comprenderse, la primera de estas partes es la que contiene casi todo el interés del libro, puesto que es la verdaderamente doctrinal. En ella estudia la necesidad del Poder civil, su esencia, su origen, las formas de gobierno, las relaciones entre la Iglesia y el Estado y algún otro punto menos principal. En la cuestión de la forma de gobierno Zeiller traduce y compendia el pensamiento del Angélico que la forma preferible es la forma de gobierno mixto de monarquía, aristocracia y democracia, ó sea la monarquía moderada; pero que esta monarquía moderada no equivale en el pensamiento de Santo Tomás á un gobierno hereditario y por consiguiente perpetuo, sino que reconoce que este gobierno monárquico supremo puede ser hereditario ó electivo. Como se comprende, esta forma de gobierno lo mismo puede realizarse en una *monarquía* moderada que en una república moderada. El último capítulo de la obra titúlase: «Les destines historiques de la doctrine politique de Saint Thomas d'Aquin», y merece que lo resumamos porque revela claramente el influjo del pensamiento del Santo Doctor sobre la marcha de los acontecimientos políticos y sociales.

La doctrina política del Doctor Angélico ha sido desarrollada y algún tanto modificada por sus discípulos inmediatos como Tolomeo de Luca, Egidio Romano, etc. Por su mismo carácter de doctrina sintética y elástica se presta fácilmente á las adaptaciones circunstanciales. La generalidad de sus principios y la misma imprecisión de los detalles la hicieron menos vulnerable. Desde el princi-

(1) *L'Idée de l'Etat dans Saint Thomas d'Aquin*. Alcán, París, págs. x-211, en 4.º

pio del siglo xiv ciertos elementos fundamentales de doctrina política de Santo Tomás eran eliminados de la práctica gubernamental, Francia, especialmente, gracias sobre todo, á Marsilio de Padua, que defiende que la Iglesia está dentro del Estado, no fuera ni menos sobre él. Felipe el Hermoso en los Estados generales decretaba que el Rey no reconocía otro soberano fuera de Dios. Pero más tarde la política tomista reaparece con Belarmino, Suárez y Bosuet, el último de los cuales, á pesar de algunas divergencias, no es más que un eco lejano de Santo Tomás. Los principios tomistas lograron de nuevo fortuna desde últimos del siglo xviii al xx, á pesar de las apariencias contrarias. Fundamentalmente la libertad política y la soberanía popular están incluidas en los principios tomistas, y las Encíclicas *Aeterni Patris* y *Rerum novarum* representan un triunfo del tomismo en el orden político y social. Es verdad que como ciencia política el tomismo parece *vieille* comparado con las teorías modernas más *sabias, savants*, y acabadas, mas no así en cuanto á los principios. El mérito de haber intuido las ventajas de un gobierno templado, que es en el fondo el principio esencial del gobierno constitucional, es una gloria indiscutible de Santo Tomás. En resumen: la doctrina política tomista—fuera de ciertos elementos debidos á las circunstancias del medio ambiente en que nació—permanece; y la teoría de Santo Tomás sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado todavía es hoy aceptada por la Iglesia.

De procedimientos parecidos, por ser en gran parte históricos, es el libro del Dominico P. Kuhlmann sobre la idea de la ley en Santo Tomás (1). Estos procedimientos históricos son los que el mismo autor quiso señalar como principales en el mismo título de su obra, como que puede afirmarse que su objeto no es doctrinal sino histórico; que el plan del libro y el curso de su argumentación no se dirige á esclarecer, fijar ó explicar el concepto de ley en Santo Tomás, sino á investigar el conocimiento que el Santo Doctor pudo alcanzar de las ciencias jurídicas de su tiempo, bien que fundándose principalmente en el concepto de ley. A esto se encaminan los cuatro artículos en los cuales investiga el estado del estudio del Derecho en los siglos xii y xiii, la parte que en dicho estudio tomaban los clérigos, relaciones entre la Orden de Predicadores y el estudio del Derecho en el siglo xiii, relaciones entre Santo Tomás y las ciencias del Derecho, y, por último, el concepto de la ley en Santo Tomás. El libro no contiene en verdad grandes novedades; pero pone muy de relieve el aspecto jurídico de la personalidad científica del Santo Doctor, del cual, si bien es cierto, como dice el P. Kuhlmann, que no puede afirmarse que en sus juventudes se dedicase á las ciencias jurídicas como un profesional, podemos, sin embargo, asegurar, porque lo revelan claramente algunos de sus escritos, sobre todo los escritos que pudiéramos llamar ocasionales, que le cupo no pequeña parte en los trabajos y disputas de aquellos tiempos, y conocía la literatura jurídica de entonces tan claramente como lo manifiestan las influencias de la misma más ó menos veladamente conservadas en sus escritos. Es claro que el P. Kuhlmann ha querido presentar un aspecto nuevo é interesante de la personalidad científica de Santo Tomás, y que esto tiene su mérito; pero también es cierto que los individuos de la Orden de Predicadores de aquel siglo no fueron ni con mucho tan juristas como teólogos, y que Santo Tomás, si en algo

(1) *Der Gesetzbegriff beim heil. Thomas von Aquin im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit*, von B. C. Kuhlmann, O. P. Bonn, 1912, xii-190 págs. en 4.º

se distinguía de sus hermanos era precisamente por ser más teólogo que todos ellos, dando de mano para conseguirlo, v. gr., á las investigaciones científicas no relacionadas con la teología, á las cuales su maestro Alberto había destinado una buena parte de sus caudales intelectuales y temporales. ¿Quiere esto decir que el autor exagera el resultado de su estudio en favor de la competencia jurídica de Santo Tomás? No es esto: sólo que es peligroso estudiar en el Angélico al jurista con independencia del hombre teólogo, más aún, sin subordinarlo positivamente al teólogo.

De la conocida colección de Baeumker *Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, han aparecido algunos opúsculos nuevos que no debemos omitir. El uno trata de la *sindéresis*, y su autor es C. Renz (1); el segundo, sobre las pasiones, debido á M. Meyer (2), y el último, de Th. Steinbuchel, sobre la *finalidad* en la filosofía de Santo Tomás (3). El primero ha conseguido hacer una exposición no tan sintética como ordenada de la *Sindéresis* presentando un verdadero Tratado con los elementos dispersos que acá y acullá, en infinidad de pasajes del Angélico, ha podido recoger y ordenar. Desde luego que la *Sindéresis* es algo principalísimo, fundamental en la filosofía normal de Santo Tomás, en la cual tan decididamente se ponen las prerrogativas del entendimiento y de sus actos, aun relativamente á las acciones morales. De esta principalidad se ha hecho cargo Renz, y fielmente la expone, aunque saliéndose á veces de la nomenclatura de la Escuela con riesgo de salirse también á las veces de la precisión y exactitud que en ella se exigen y que en ella campean. Divide el libro en dos partes. En la primera estudia la *Sindéresis* en sí misma, fijando su concepto y sus relaciones con Dios, con la ley, con la conciencia, con la obligación, con la libertad, con la virtud, con el acto virtuoso, con la naturaleza de la moralidad y el ser moral, etc... En la parte segunda estudia la *Sindéresis* en los diversos estados de la naturaleza humana: estado de inocencia, estado de caída y estado de redención. Esta parte segunda no es más que una aplicación de la doctrina anterior á la varia disposición de las facultades humanas en cada uno de los estados, y como consecuencia, su distinta relación con el cumplimiento de la ley, la bienaventuranza, etc... Clara, metódica y fiel en su interpretación, esta monografía tiene la pretensión de decirlo todo, y en una colección en que cada trabajo tiene este mismo afán, hay peligro de que se repitan un centenar de veces los mismos asuntos con perjuicio del conjunto.

La monografía de Meyer sobre las pasiones del alma tiene un carácter muy distinto: se sale de la categoría de exposición propagadora ó sistematizadora, para entrar en la categoría de estudio crítico. Meyer, efectivamente, reproduce las enseñanzas del Angélico sobre las pasiones en general y luego sobre cada una de ellas en particular; pero lo de menos en su estudio es la exposición de doctrina. El intento principal suyo ha sido señalar las fuentes de que Santo Tomás se sirvió para este tratado en su conjunto y luego en lo que se refiere á sus principales elementos. Cuanto á lo primero, el autor se ha atendido principalmente á la *Summa Theologica*

(1) *Die Synderesis nach dem heil. Thomas von Aquin*. Munster, 1911, 244 págs. en 4.º

(2) *Die Lehre des Thomas von Aquin de passionibus animae in quellenanalytischer Darstellung*. Ibid., 1912, xvii-164 págs.

(3) *Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquin*. Ibid., 1912, 154 págs. en 4.º

cuyos artículos sigue paso á paso, bien que no ha desdeñado en absoluto las *Cuestiones disputadas*. Cuanto á lo segundo, la fuente principal que Meyer señala es Aristóteles y luego, de más á menos, San Agustín, Dionisio y San Juan Damasceno. El autor ha tenido la curiosidad de ir anotando hasta el número de veces que el Angélico cita á cada uno de estos filósofos y qué citas corresponden á cada uno de sus libros. El libro más favorecido es la *Ética* de Aristóteles.

Este trabajo merece todo nuestro aplauso sin reserva alguna, y ojalá que poquito á poco fueran apareciendo estudios parecidos acerca de cada tratado ó conjunto armónico de problemas de las obras del Maestro. ¿Quién duda que todos estos son nuevos elementos que deben tenerse muy en cuenta para llegar á conocer y definir perfectamente la figura científica de Santo Tomás, sobre todo en sus rasgos característicos?

El tercer opúsculo de la *Beitrag*... que he citado, estudia la idea de finalidad en la filosofía de Santo Tomás. Primero estudia en sí misma esta idea; luego las aplicaciones que de ella ha hecho el Maestro á las diversas ramas filosóficas, y, por último, investiga también las fuentes que usó para utilizar esta idea de una manera tan prodigiosa, pues ella es la que realmente campea y domina en la Cosmología, en la Psicología, en la *Ética*... en una palabra: en la explicación tomista del Universo. Ya se ve que este tercer opúsculo tiene más niveladas que los dos anteriores sus condiciones de exposición y de investigación. Pienso, en cuanto á lo primero, que es una bonita y sólida síntesis de la finalidad, según Santo Tomás; cuanto á lo último, que el autor se ha quedado un poquito corto, pues su trabajo en esta parte ha sido de muy por encima elaborado y no tiene ni siquiera proporcionalmente el mérito de la citada monografía de Meyer acerca de las pasiones. Entre las fuentes asignadas, la superioridad pertenece á Aristóteles.

Antes de cerrar esta sección hemos de notar algunos artículos de revistas que tienen interés particular. Los primeros han de ser los que forman la serie de J. Durand sobre la creación (1). En ellos expone el autor su opinión de que los escolásticos no han conservado el verdadero sentido de la creación, según Santo Tomás, porque no lo pudieron nunca entender. El Santo se inspiró para la resolución de este problema, no ya en Aristóteles, sino en San Agustín y el pseudo-Dionisio; á estas fuentes, por consiguiente, hemos de acudir para averiguar el verdadero sentido, y este verdadero sentido es, según Durand, que la creación es una irradiación del ser que puede distintamente denominarse *explicatio*, *emanatio*, *transductio*, *eductio* ó de otros modos similares que expresen al ser creado como una prolongación del Creador, puesto que las creaturas salen de Dios por la inteligencia bajo la acción del Verbo. Y así, en el concepto que del mundo presenta Santo Tomás, todo es orden, vida, armonía, y los grados de ser no están separados unos de otros. Estos artículos son una curiosidad que nos enseña cómo estudian y comprenden á Santo Tomás los de fuera y cómo los de dentro. Este señor, que pretende argüir de ignorancia á los escolásticos en la inteligencia de la creación según Santo Tomás, atribuye al Santo una interpretación de apariencias y de fondo vehementemente sospechosa de panteísmo y, aun así y todo, después de su explicación llega á juzgar el valor filosófico de la solución creacionista y dice que es una mera afirmación; pero no una explicación del origen del universo.

(1) *Annales de Philosophie Chrétienne*, Febrero-Junio de 1912: "La notion de la Création dans Saint Thomas."

El P. Noble, O. P., hizo en la *Rev. des Sciences Phil. et Théol.*, una exposición curiosa de las ideas de Santo Tomás acerca de la individualidad afectiva (1). Con el auxilio de textos numerosos y escogidos del Santo, hace ver el P. Noble la importancia que él concede á las deformaciones físicas individuales para determinar en un sentido ó en otro la voluntad y la vida toda afectiva y aun la vida intelectual. Según Santo Tomás, esas deformaciones son á veces hereditarias, á veces correlativas á la edad, los individuos y á veces adquiridas. La misma idea que él tiene de la pasión y del hábito muestra muy á las claras ese valor que concedía á las deformaciones físicas del organismo. La individualidad afectiva resulta, según Santo Tomás, de los hábitos adquiridos y de las disposiciones orgánicas, y esta individualidad puede llegar á dirigir la voluntad y orientar sus deseos y tendencias.

C. Huit, consagrado desde hace muchos años al estudio del platonismo histórico, nos presenta en notable artículo de la *Rev. Thomiste* (2) algunos de los elementos platónicos incorporados por Santo Tomás en su filosofía. Huit cree con razón que es del todo fantástico un Santo Tomás exclusivamente aristotélico, cerrado á todo otro pensamiento y enemigo de Platón; lo contrario es lo verdadero. Directamente, Santo Tomás conoció poco de Platón. Es seguro que leyó el *Timeo*: probablemente algunos fragmentos del *Fedon*. Las otras citas que de él hace son de segunda mano. Con todo, Santo Tomás llegó á tener un raro conocimiento del famoso filósofo griego, á pesar de sus escasos recursos de información. Las fuentes de información en esta materia, además de Aristóteles, fueron San Agustín, el pseudo Dionisio y algunos fragmentos y escritores de orientación neo-platónica. San Agustín, sobre todo, y con él las ideas platónicas cristianizadas, influyeron grandemente en Santo Tomás. Huit examina las ideas platónicas criticadas ó aceptadas por Santo Tomás, algunas veces sin conocer su origen histórico. Dichas ideas se refieren principalmente á la psicología, á la teoría del conocimiento, á la Cosmología y Teodicea. Santo Tomás confrontó y corrigió muchas veces á Aristóteles por Platón y viceversa. Es cierto que en la filosofía tomista se nota mucha influencia del platonismo, y parece seguro que si Santo Tomás hubiera conocido aún más los admirables diálogos del fundador de la Academia no hubiera rechazado muchas de sus ideas, con algunas de las cuales se identifica el Doctor Angélico sin conocerlas.

Otros muchos artículos pudiéramos reseñar de los innumerables mensualmente publicados principalmente por las revistas que actualmente sirven de órgano al cultivo y desarrollo del pensamiento; pero esto sería nunca acabar. Me limitaré á recordar dos, precisamente por la relación que guardan en el citado libro de Zeiller sobre la idea del Estado, al cual sirven de complemento. Es el uno del P. Pegues: «La théorie du Pouvoir politique dans Saint Thomas» (3); y el otro del P. Robert, sobre «La doctrina social de Santo Tomás y su realización en los hechos históricos» (4).

Duns-Scoto.—Al llegar á estudiar la bibliografía de actualidad escotista nos encontramos, no sé si por falta de información ó por una verdadera mala suerte, con que no existe nada verdaderamente notable que podamos presentar como nuevo; la literatura escotista apenas existe fuera de las revistas que sirven de or-

(1) "L'individualité affective d'après Saint Thomas", Julio de 1911.

(2) Noviembre-Diciembre, 1911.

(3) *Revue Thomiste*, Sept.-Oct., 1911.

(4) *Ibid.*, Enero-Febrero, 1912.

gano al *resurgimiento* del pensamiento del Doctor Sutil. Sin embargo, el movimiento se presenta con grandes pretensiones y con brío intenso, y aun diré con un grito aparente de protesta, no precisamente contra la superioridad del Angélico, que todos parecen reconocer, sino contra lo que llaman excesivo predominio del mismo. Es el grito que los escotistas agradecen se produzca por los extraños en sentido de «reivindicar para el Doctor Sutil un lugar de primer orden en la serie de los grandes escolásticos», «hacer de Santo Tomás, San Buenaventura y Scoto una trinidad doctoral», «reclamar para su escuela el derecho de vivir y de hablar», «recusar una dictadura del pensamiento»; «volver á la escolástica integral»; «restaurar la sana libertad escolástica cuya ausencia en estos tiempos se debe á la interpretación demasiado estricta de las direcciones pontificias de León XIII», y de otras mil maneras similares. Esa dictadura contra la cual se protesta parece ser aquella de que habla Pío X en el documento más grave que la autoridad pontificia ha dictado en este siglo: «Lo que importa más que todo es que por la filosofía escolástica que Nos ordenamos seguir, debe entenderse principalmente la de Santo Tomás de Aquino acerca de la cual queremos que permanezca en todo su vigor cuanto Nuestro Predecesor tuvo á bien establecer, todo lo cual, por si fuere preciso, renovamos y confirmamos, y ordenamos severamente que sea por todos observado... El separarse del aquinatense, especialmente en cuestiones metafísicas, nunca es sin gran detrimento.» Está claro: según la disciplina doctrinal de la Iglesia, los escotistas no pueden trabajar por una restauración de su escuela, sino en cuanto se lo permite el *principalmente* de las palabras de Pío X; en la inteligencia de que en esta escuela restauradora no podrá entrar un espíritu, una tesis de alguna importancia metafísica, sobre todo, que *aleje* de Santo Tomás, «sin grave detrimento».

Entre los escritos destinados á facilitar el conocimiento del Doctor Sutil han sido generalmente bien recibidos y unánimemente juzgados como de mucho mérito el *Lexicon...* publicado por el P. Fernández García, y los *Capitalia* del P. Deodato María. El primero se ha limitado á reproducir aquella obra de Scoto (1) anteponiendo á ella una introducción y adicionándola con unas tablas ó índices complementarios para facilitar á los estudiosos el manejo del libro. El editor hace en la introducción una reseña biográfica y bibliográfica de Scoto añadiendo las recomendaciones y elogios pontificios de que en los pasados siglos han sido objetos escritos de su Maestro. La obra se divide en tres partes: *Grammatica speculativa*, *Distinctiones*, *Effata*. La más larga, y sin duda también la más necesaria para la lectura de Scoto, es la segunda.

Esta edición es un buen servicio á la causa scotista y favorece grandemente los deseos de los restauradores que quieran el texto mismo del Maestro sin llegar á él por medio de comentadores ó discípulos de los pasados siglos.

Con este mismo criterio de independencia ó abstracción de la historia scotista publicó también el P. Deodato María su primer tomo de los *Capitalia...* conteniendo la *præparatio philosophica*, y después el tomo segundo de la *Synthesis theologica* (2), que según el nuevo plan tendrá cuatro volúmenes. En esta obra de

(1) *Lexicon scholasticum, philosophico-theologicum in quo termini, distinctiones et effata philosophiam et theologiam spectantes*, a B. J. Duns Scoto, doctori subtili atque mariano exponuntur ac declarantur, LV-158 págs. en 4.º

(2) *Capitalia Opera B. J. Duns Scoto*. Vol. I: *Praeparatio Philosophica*. Vol. II: *Synthesis theologica credendorum primaria*, chez la Bonne Parole, Le Havre.

síntesis scotista el autor ha querido presentar nada más que las tesis *capitales* ó fundamentales de la teología scotista, y como preámbulo necesario se vió obligado á poner la *praeparatio philosophica*. No entra en el dominio de estas páginas hablar de esta obra, por más que en el plan de ella haya algo estupendo y que pudiera tener alguna desgraciada relación de actualidad. La he anotado sencillamente para señalar cómo el movimiento y los trabajos de los actuales seguidores de Scoto no es más que accidentalmente filosófico.

Fuera de los libros, estos trabajos se manifiestan principalmente por dos revistas, francesas ambas, ya que los *Estudios Franciscanos* de Barcelona nunca han tenido orientación escotista, y las tendencias científicas á que han servido algún tiempo, las han abandonado completamente en los últimos años, para dedicarse casi exclusivamente á estudios de historia franciscana. Estas revistas son los *Etudes Franciscaines* y la más reciente *Bonne Parole*. Fuera de ellas, algunas contadas veces se hace cargo de asuntos escotistas *La Rivista Neo-scolastica di Filosofia* que se publica en Milán, y alguna otra.

De entre estos escritos no es posible mencionar sino lo más saliente, v. gr.: la discusión habida acerca del concepto y del valor de la *univocidad* según Scoto. Este debate comenzó con motivo de un escrito del P. Raymond sobre la Ontología de Scoto (1). En él buscaba el autor defender á su maestro de la acusación de panteísta que contra él han formulado Bayle, Roussetot... y entre los modernos el conocido vulgarizador de la escolástica M. Farges. Ya antes había tratado la *Revue Augustinienne* de absolver á Scoto de esta nota de panteísmo, si bien había asentado que si no fué panteísta, debió serlo, y que se salvó precisamente por una inconsecuencia. El articulista se opone resueltamente á todas estas acusaciones fundadas todas en la *univocidad* del *ser* atribuido por Scoto á Dios y á las criaturas. Pero esta univocidad no es panteísta ni conduce al panteísmo. Todo sistema panteísta identifica á Dios con las criaturas, y Scoto niega directamente esta identidad al estudiar la infinidad divina, la inmortalidad, la simplicidad... Hay, sin embargo, en Scoto, una idea que pudiera comprometerle si no se tiene en cuenta una oportuna explicación. Después de afirmar que Dios y la criatura *sunt primo diversa in realitate*, asegura que *Deus et creatura non sunt primo diversa in conceptibus*; es decir, que el concepto de *ser* aplicable á Dios y á las criaturas es unívoco, pero no de tal modo que implique la identidad real entre los seres reales, Dios y criatura, á los cuales se atribuye. Resultado: que Scoto admite y defiende la *univocidad* como lógico, pero la niega como metafísico. Así parece que lo afirma Scoto cuando dice que el *ens* es *uno* lógicamente, pero no natural ó metafísicamente. Raymond se atreve á traducir el concepto de *ens* por *no-nada*, no existente; fundándose en que Scoto asegura que el concepto del *ser* no implica más que la negación de la nada, y en esto funda la solución á la dificultad principal contra la *univocidad*. Esta solución consiste en hacer imposible toda determinación en el *ens univocum*. Y como salta á la vista que esta explicación no favorece gran cosa la objetividad del conocimiento, Raymond encuentra el fundamento de la *univocidad* lógica compatible con la *analogía* natural ó metafísica, en la inadecuación de nuestros conceptos con la realidad.

De los conceptos anteriores sobre el *ens univocum* se hizo cargo el P. Petazzi,

(1) Raymond (*Etudes Franciscaines*, tomo XXIV, págs. 141 y 423): "L'Ontologie de Duns Scoto."

S. J., en la *Rivista di filosofia neo-scolastica*, en la cual publicó sus escritos con el título de *Univocità od analogia?* (1), escritos que encontraron oposición tenaz en el P. Belmond desde las columnas de la ya citada *Etudes Franciscaines*, el cual tituló su larga serie de artículos *Pour la univocité scotiste* (2). El P. Petazzi adopta posiciones francamente tomistas, declara incompatibles las ideas de Santo Tomás sobre la *univocidad* con la doctrina scotista según las explicaciones del P. Belmond, explicaciones que no cree el P. Petazzi correspondan á la realidad de la mente de Scoto. Opina que la univocidad que realmente defiende Scoto es la analogía de proporción defendida por Santo Tomás, y la analogía que rechaza el Doctor Sutil es la de atribución, ó sea la impropia ó metafísica. Según esto, Scoto no entendió bien á Santo Tomás, y en realidad conviene con él en esta parte tan importante. Además de esto, el P. Petazzi intenta otra vía para hacer coincidir á los dos Doctores, y es la distinción del ente. Este, como enseña Aristóteles y Santo Tomás, puede significar la realidad transcendente y la cópula. En este último caso se prescinde en absoluto de la realidad objetiva y sólo se tiene en cuenta la uniformidad ó disconformidad del predicado con el sujeto. Así, cuando Scoto afirma que hay univocidad entre Dios y las criaturas, querrá decir que el verbo *ser (est)* se aplica igualmente á los dos; prescindiendo siempre del valor objetivo y atendiendo únicamente al valor lógico... Es indudable que esta interpretación es ingeniosa y que tiene un fundamento muy sólido en las obras de Scoto. Desde luego el P. Petazzi niega rotundamente que se pueda acusar con justicia á Scoto de agnosticismo ó panteísmo. Una frase obscura nada vale entre declaraciones explícitas y repetidas. Cree que si Scoto hubiera vivido más y estudiado más á fondo el pensamiento tomista hubiera convenido plenamente con Santo Tomás en este punto.

El escotista P. Belmond tomó muy á mal el que se estudiase y juzgase de esta manera á Scoto por la filosofía de Santo Tomás. Dice que la filosofía del Angélico no es la del Doctor Sutil. Ambos, ciertamente, convienen en aceptar y defender las verdades reveladas ó definitivamente adquiridas por la razón, en tener los mismos principios doctrinales y los mismos procedimientos demostrativos; pero se diferencian en las conclusiones opinables. Scoto *repensó* la doctrina de Santo Tomás; pero no es su discípulo, y, por tanto, á Scoto se le debe estudiar en sí mismo. El defiende la *univocidad* entre Dios y las criaturas, pero no la univocidad tomista. Para él la *univocación* debe entenderse de ciertos conceptos, no por cuanto *definan* ó *contengan* á Dios y á las criaturas, sino en cuanto *inicialmente* no implican un modo de ser determinado, finito ó infinito. Es una *univocación* estrictamente lógica. «Designa un concepto que se dice de muchos en los límites de una comprensión única.» Se extiende al concepto de *ser*, y á los atributos simples verificables en las criaturas.

Esta es la posición de los contendientes en la polémica sobre la univocidad scotista. No nos es lícito seguir exponiendo el debate en sus detalles porque esto nos llevaría al apasionado personalismo en que la investigación degeneró, hasta el extremo de haber sido negada la publicación de algunos artículos (3) del P. Belmond juzgados más personales que doctrinales y más interesados en la polémica ardorosa que en la investigación sosegada y tranquila.

(1) Junio de 1911 y Febrero de 1912.

(2) Octubre de 1911; Enero y Febrero de 1912.

(3) *Riv. di Filosofia Neo-Scolastica*, Febrero de 1912, pág. 133.

El conocido colaborador de LA CIENCIA TOMISTA, P. Norberto del Prado, intervino brevemente en la contienda señalando en la *Revue Thomiste* un aspecto del origen de las divergencias doctrinales entre Scoto y Santo Tomás, entre los cuales hay que incluir sin duda la cuestión de la *univocidad*. Todas estas diferencias doctrinales estriban en la distinta solución dada al problema de la *verdad fundamental de la filosofía cristiana, la distinción ó identidad real entre la esencia y la existencia* en los seres creados, y explicando fácilmente cualquier desvío en soluciones de importancia después de aquel desvío capital. El P. Belmond (1) salió también al encuentro de estas nuevas posiciones del P. del Prado, afirmando que Scoto nunca ha identificado la esencia y la existencia en las cosas creadas de modo que se vea forzado á identificarlas con Dios; porque Scoto admite: 1.º, «que, hecha abstracción del concreto, la esencia creada no es la existencia creada, y 2.º, que en el real contingente, la esencia y la existencia son entitativamente indistintas la una de la otra». *Falsum*, dice sin embargo Scoto, *quod esse sit aliud ab essentia*. El P. Norberto no se aviene á admitir una distinción quidditativa una vez negada la distinción real, y no encuentra la distinción real entre Dios y la criatura. Belmond, con Scoto, señala la *aseidad*. El P. Norberto califica esta salida de círculo vicioso. Con esto el problema del panteísmo de Scoto fué llevado á sus fuentes y la inconsecuencia lógica que se atribuyó en un principio al Doctor Sutil para librarle de la nota infamante de panteísta, ha vuelto á adquirir una verosimilitud grave. La doctrina scotista de la *univocidad* estudiada y juzgada en tomista es cosa perdida. Por algo existe tan fiera resistencia en afirmar que Scoto se basta, y que por sí sólo debe estudiarse y juzgarse.

Afin con el anterior debate es un estudio del mismo Belmond sobre el *infinito*; pero no es del caso extractarlo, porque es anterior á la polémica reseñada. Por razón de ser ya añejos no incluyo en estas páginas otros apuntes de información escotista que poseo, si bien he de nombrar la serie de artículos sobre la historia del escotismo en el siglo XVII (2) del P. Cailus, y las *ACTUALITÉS SCOTISTES* de Belmond (3), y aun la serie del mismo (4) sobre *Le rôle de la volonté dans la philosophie de Duns Scoto*, en el cual se nota gran empeño en alejar de Scoto toda sospecha de aproximación con los modernos voluntaristas y con los modernistas, y en el cual también se encuentran cosas sabrosas como ésta: *Duns Scoto était pour eux* (Capreolo, Cayetano, Goudin) *un rival pouvant lutter de pair avec Saint Thomas*.

Rogelio Bacón.—La nombradía de este filósofo estuvo en su apogeo en la época positivista de hace medio siglo. Llevados hoy los problemas más á la raíz, y habiendo fenecido el plazo consagrado á la discusión de métodos, Rogelio Bacón no tiene hoy entre los filósofos é investigadores de la filosofía medioeval aquella aureola de gloria formada, más que por nada, por los duros contrastes de excesivas depresiones y exaltaciones; y ha quedado en pacífica posesión de su gloria filosófica maciza y perdurable que no pende de los modos filosóficos de los tiempos. Sustraído ya su nombre de las citas de cajón, el estudio de Bacón está hoy muy dignamente en poder de pocos y selectos cultivadores de la Historia de la filo-

(1) *Riv. di Filosofia Neo-Scolastica*, Junio de 1911.

(2) *Etud. Franciscaines*, tomo XXIV.

(3) *Ibid.*, Abril de 1912.

(4) *Ibid.*

sofía. Ayer eran Mandonet y Duhem los que, estudiando intensamente la persona y la obra científica de Bacón, le restituían la propiedad intelectual de una obra entera atribuida hasta ahora á Alberto el Grande (1) y un fragmento de otra que hasta ahora ha figurado con el nombre del astrónomo árabe Al-Bitrogi (2). Hoy son Steele, Rashdall y Höver los que después de prolongados trabajos de investigación nos dan nuevas ediciones críticas de sus obras ó estudian algunas de las tesis capitales de su filosofía. Y los que sientan simpatía por la persona de Bacón ó por su representación científica, pueden estar satisfechos de que el maestro no haya quedado oprimido por aquella racha de gloria, y de que al caer de las alturas inconmensurables á las que locos y veleidosos entusiasmos le elevaron, haya podido permanecer en el puesto de honor que le corresponde, lejos del olvido ó del desprecio en que suelen dejar las grandes caídas.

Roberto Steele lleva ya tres volúmenes publicados de las *Opera hactenus inedita Rogeri Bacon*, y dicese que está con gran actividad preparando el IV. Los publicados contienen. Vol. I: *Metaphysica. De vitiis contractis in Studiis Theologiae* (3). Vol. II: *Liber primus communium naturalium* (partes 1.^a y 2.^a) (4). Vol. III; Idem (Partes 3.^a y 4.^a) (5). Por una rara coincidencia, sin conocer los trabajos de esta edición, el cisterciense Höver preparaba al propio tiempo otra edición de los *Communia Naturalium*, el cual ha encarecido competentemente el mérito de una edición tan penosa, y señalado algunas diferencias de lectura é interpretación que separan sus trabajos de los de Steele.

Existe en Inglaterra una *British Society of Franciscan Studies*, en cuyo programa entra la publicación de las obras relativas á los grandes sabios franciscanos. Esta sociedad ha publicado el *Compendio del estudio de Teología de Scoto* (6) que había preparado el canónigo Rashdall, y que va precedido de una introducción de A. G. Little en la cual analiza *per summa capita* esta obra de Bacón, que es por cierto interesantísima, y algunas de las doctrinas escotistas muy bien pudieran tener en ella sus raíces. La cuestión que con más interés estudia es la del principio de individuación, y después de ésta, el problema de los universales.

Por último, el citado Höver publicó una serie de interesantes artículos sobre el *ilemorfismo* de Bacón (7). Para Höver la importancia de Bacón es principalmente científica, justificada más que por nada por sus profecías científicas confirmadas por los descubrimientos modernos. Sin embargo, conocedor de las tendencias filosóficas de su tiempo, en ellas tomó parte activa, llegando á formar opinión propia entre las muchas y varias maneras de estudiar y exponer el ilemorfismo. Desde luego es claro que no fué averroista, pues opinaba que estaban contra la fe y con-

(1) "Roger Bacon et le "Especulum astronomiae" (*Revue Néo-Scholastique de Philosophie*, Agosto de 1910), por el P. Mandonnet.

(2) *Un fragment inédit de l'Opus tertium de Roger Bacon...*, por P. Duhem. Quarachi, 1909.

(3) Clarendon Press, Oxford, 1910.

(4) Ibid., 1910.

(5) Ibid., 1911.

(6) *Rogeri Bacon Compendium Studii Theologiae*. Edidit H. Rashdall una cum appendici in operibus Rogeri Bacon edita per A. E. Little. Aberdoniae, Typis Accademicis, 1911.

(7) "Roger Bacon Hylomorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen", por el Dr. Hugo Höver, O. Cist. (*Jahrbuch für Phil. und Spēck. Theol.* vols. XXIV y XXV).

tra la razón las enseñanzas filosóficas de Averroes. Aristotélico en el fondo, se encuentran, sin embargo, en sus escritos vestigios muy acentuados del neo-platonismo, v. gr., en la no clara distinción de conceptos entre lo natural y lo sobrenatural, en la teoría de la iluminación, en el concepto de materia prima... El ilemorfismo baconiano admite una materia universal, materia genérica, materia específica y materia individual, cada una con su forma correspondiente, universal, genérica, específica ó individual. Este conjunto de materias con sus formas correspondientes componen la totalidad del universo, de modo que no hay ser alguno que esté desprovisto de materia. Los ángeles son materia y forma. En el hombre no hay una forma única, sino cinco, que son: la forma de la materia elemental, la forma del compuesto específico que llamamos cuerpo, la forma ó alma vegetativa, la sensitiva y la racional. Höver expone ampliamente las relaciones y conceptos de estas formas y materias, señalando en algunos puntos alusiones intencionadas contra otras versiones del ilemorfismo aristotélico. Desde luego es claro que la interpretación de Bacón no llegó á hacer escuela, y que por entonces fueron Averroes y Santo Tomás los dos únicos jefes de partidos aristotélicos opuestos, hasta que, vencedor el primero, dentro de su pensamiento filosófico fundamental iniciáronse nuevas disidencias doctrinales, y en este punto no satisfizo sus aspiraciones el espíritu dominador de Bacón que en ningún asunto se avenía á ser el segundo, aunque para esto tuviera que pisotear soberbiamente honras y méritos unánimemente reconocidos, v. gr., al decir de Grosseteste, asiduo cultivador de las obras de Aristóteles, traductor y comentador de algunas de ellas, que «*neglexit omnino libros Aristotelis*», al decir de Guillermo Moerbeka «*nihil novit dignum neque in scientiis neque in linguis*», al criticar despectivamente á Alejandro de Hales, Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino.

Para terminar, no dejaré de consignar una conclusión chocante que el P. Manser, O. P., acaba de pronunciar y razonar en un artículo publicado en la *Jahrbuch für Phil. und speck. Theol* (1). Según este escritor, Bacón que tan enemigo se mostró siempre del argumento de autoridad, acudé á él frecuentísimamente hasta el extremo de que con más justicia se le puede denominar *tradicionalista* que *positivista*. El artículo de P. Manser está perfectamente razonado y documentado, siendo Aristóteles una de las autoridades más frecuentemente citadas por Bacón.

Roberto Grosseteste. — Acabo de citar á este filósofo á propósito del carácter personal de Bacón, y no estará demás hacer notar cómo le ha dado cierta interesante actualidad la edición de sus obras filosóficas hecha por Baur y que forman parte de la colección *Beitrage...* (2). Según parece, la edición es fruto de muchos trabajos, y viene como definitiva después de muchos tanteos y ensayos. En ella hay muchos tratados inéditos hasta ahora, otros que no existían más que en ediciones muy raras, y otros que estaban muy desfigurados y que han sido restituidos á estado original. Al texto publicado precede un estudio bibliográfico digno de estima en el cual Baur rehace el catálogo de los escritos filosóficos de Grosseteste, según los datos conservados en los escritores contemporáneos y los

(1) "Roger Bacon und seine Gewährsmanner, speziell Aristoteles, 1912, págs. 1-33.

(2) *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste Bischofs von Lincoln*, por Ludwíg Baur (vol. IX de "Beitrage..."). Aschendorf (Münster), 1912.

catálogos hasta hoy conocidos que son todos posteriores al siglo XIII. En un capítulo aparte estudia los trabajos del filósofo como comentador de Aristóteles, que lo es de los principales no obstante la negativa de Bacón, y de los primeros entre los latinos, figurando entre sus comentarios de autenticidad indiscutible los relativos á los *Analíticos Posteriores*, *Físicos* y *Elencos Sofísticos*. También debe atribuirse á este filósofo la traducción latina de los diez libros *Ethicorum* de Aristóteles constantemente admitida bajo el nombre de Enrique de Brabante, así como una traducción y comentarios de las obras del seudo-Dionisio. En el capítulo siguiente Baur rechaza los comentarios falsamente atribuidos al Obispo de Lincoln, entre los cuales está la *Consolatio Philosophiae* de Boecio, y estudia los escritos originales del filósofo clasificados en dos categorías: unos que llama *propedéuticos* y otros *relativos á la filosofía de la naturaleza* y que estudian problemas de Astronomía, Cosmología, Óptica, Física, Metafísica y Psicología: unos y otros están contenidos bajo el epígrafe genérico de *Varia Philosophica*. Entre los escritos de este género una paternidad niega Baur que pertenezca á Grosseteste, figura probablemente un libro *De Anima* y ciertamente una *Summa philosophiae*. A establecer cada una de estas conclusiones Baur llega por un estudio comparativo detalladísimo de manuscritos, ediciones y testimonios de la antigüedad. No obstante que la labor es exclusivamente de edición crítica, Baur ha hecho renacer la figura de Grosseteste con gran parte del esplendor filosófico-científico que en el siglo XIII rodeó su persona y que de modos indirectos se revela muchas veces, v. gr., como Baur hace notar, por las repetidas citas y alusiones de Bacón. Si el editor hubiera acompañado á sus trabajos críticos-históricos una exposición doctrinal sosegada y seria, la figura de Grosseteste hubiérase aproximado algo más á lo que debe ser. Pero un hombre solo, por laborioso que sea no puede hacerlo todo, y, por lo demás, el trabajo ya queda preparado.

Pedro de Compostela.—En la misma colección ha sido también incluida la edición hecha por el agustino P. Blanco de una obra hasta ahora desconocida, titulada *De Consolatione rationis*, de Pedro de Compostela (1). Este manuscrito, hallado en la Biblioteca de El Escorial, pertenece al siglo XII, al cual debe también pertenecer el autor, según se puede comprobar por su dedicatoria; y como en esta época parece que se conocen dos Pedros Compostelanos, su atribución á cualquiera de ellos está por ahora expuesta á equivocaciones. Esto es lo que en su introducción, publicada en castellano y en alemán, dice el P. Blanco, señalando también los aborígenes doctrinales de Pedro de Compostela, que son Boecio, Isidoro de Sevilla y San Agustín.

El manuscrito publicado consta de dos libros compuestos parte en prosa y parte en verso, y contiene una alegoría rica en colorido descriptivo, un sueño en el cual se le aparecen el *mundo*, la *carne*, la *razón*, las *artes liberales* personificadas en siete hermosas doncellas..., con las cuales discute las grandes cuestiones filosóficas y morales, acabando por rendirse por el partido de la razón. Como se ve, la importancia filosófica de este escrito en sí mismo es grande, ni tampoco parece haberlo sido su influencia histórica.

(1) *Petri Compostellani de Consolatione philosophiae libri duo, e codice Biblioth. reg. monasterii Escorialensis primum edidit prolegomenisque instruxit P. Petrus Blanco Soto...*, etc. (vol. VIII de "Beiträge..."). Aschendorf, Münster, 1912.

Raimundo Lulio.—Hace un par de años decía el Sr. Rubio y Lluch, resumiendo en los *Estudis universitaris catalans* unas conferencias suyas, que Raimundo Lulio era *la más elevada y la más europea figura de nuestra tierra*. Con todo, el *européismo* de Lulio no se alcanza fácilmente, y si es escaso el conocimiento que de él se tiene en España y pocos los que en su estudio se ocupan, fuera de nuestra patria, estos pocos quedan reducidos á tan escaso número que apenas si pudieran ser menos, con la particularidad de que los trabajos de estos últimos suelen ser de crítica editorial ó, á lo más, de investigación acerca de sus relaciones doctrinales con tal ó cual filósofo. Sólo en España es donde se ha querido dar artificialmente alguna fuerza al movimiento luliano con pretensiones de restauración. He aquí los trabajos extranjeros sobre Lulio de que he podido haber noticia.

Uno de éstos, ciertamente el que más resonancia ha tenido fuera de España, aunque no sea más que por formar parte de la colección *Beitrage...* de Baeumker, es el libro del franciscano P. Otto Keicher (1), que contiene una introducción extensa sobre la vida, obras, carácter, etc., de Lulio, y la edición de un tratado del mismo contra los Averroístas *Declaratio Raymundi per modum dialogi*, que era todavía inédito. La idea que domina al editor es la de hacer resaltar el carácter apologético de todos los escritos de Lulio contra los árabes y judíos y cómo está en absoluto incapacitado para entender su filosofía y aun sus doctrinas en general quien prescinda de este carácter de oposición al averroísmo principalmente, y, como consecuencia, que las doctrinas lulistas no pueden entenderse por sí solas ni tienen apenas substancia propia, sino que están condicionadas en su inteligencia y en su esencia por las doctrinas filosófico-averroístas. La observación es de mucho aprecio, pero tiene el inconveniente de hacer muy difícil el estudio de Lulio, y aun de infundir grandes sospechas acerca de las interpretaciones y explicaciones del maestro hechas por discípulos y admiradores que no tienen nombre precisamente como arabistas ni como conocedores de la actualidad filosófica averroísta contemporánea de Raymundo Lulio; sospecha de la que fué víctima el mismo P. Keicher y que se fundaba en la confesión del mismo que dice de sí que no conoce la lengua árabe. «Es imprudente—decía un crítico—haber emprendido con esta defectuosa preparación la publicación de un tratado de Lulio relativo á los filósofos árabes, cuya obra leyó él en árabe, y mucho más discutir las relaciones entre el averroísmo y el lulismo... Esperemos un historiador que posea al mismo tiempo el latín, el catalán y el árabe, y éste será quien tenga título para ser, no sólo editor, sino también comentador de Lulio.»

El otro trabajo que conozco es una traducción francesa que se presenta como la primera de los *Diálogos y cánticos de amor entre el amante y el amado* (2). Está hecha directamente del catalán, y aunque de grandes bellezas literarias, no interesa para el conocimiento del lulismo filosófico.

Dentro de nuestra Patria el lulismo se prometía mucho hace unos años, y ciertamente que mucho trabajaron en favor de su causa unos cuantos *corregionales*

(1) *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie. Mit einem Anhang...*, etc. (vol. VII de "Beitrage..."), von P. Otto Keicher, O. F. M.

(2) *Dialogues et cantiques d'amour entre l'ami et l'aimé composés en catalan par le Docteur illuminé et martyr Raymond Lulle; et traduits pour la première fois en français par André Marius*. Bruxelles.

de Raimundo, sobre todo los conocidos asiduos colaboradores de la *Revista Luliana*, patrocinados y protegidos por los trabajos, orientaciones y consejos de algunos hombres notables en las letras. Se me dispensará que no mencione siquiera el nombre de Menéndez y Pelayo ni sus ideas sobre el lulismo y su porvenir, que han sido acogidas y aceptadas con excesiva candidez, sin reparar en que valían poco, á pesar de ser de un hombre tan ilustre. Tampoco he de volver sobre la obra del Sr. Bové, ya juzgada en esta Revista. Si fuéramos á juzgar á los lulistas españoles de ahora, como parece hay derecho á hacerlo, por el criterio arriba citado, no parece que estemos en condiciones de hacer algo definitivo sobre Lulio, cuanto menos para llegar á la restauración de una escuela. El número de nuestros actuales arabistas es bien reducido, y sus investigaciones parece que no llevan ese camino.

El libro último español acerca de Raimundo Lulio es del Sr. Avinyó (1). Está escrito en catalán, lo cual si bien favorecerá quizá mucho la intensidad del fervor lulista, perjudica á su propagación. El lulismo es un amor más que otra cosa. No nos incumbe hablar del libro como biografía de Lulio, si bien no estará de más observar que es en su conjunto exagerado, como aparece claramente en el afán de juzgar á Lulio grande en todo, y aun diré en todo el primero, hasta poner, como otros antes que él lo han puesto, por las nubes el fútil argumento con que Lulio demostraba que allende del Océano había tierra firme, que las aguas del mar forman un puente, un arco, que debe naturalmente tener dos estribos; el uno está acá; el otro debe estar allá: y así Lulio tiene la gloria de ser *el descubridor del nuevo mundo*. La crítica tampoco es extremada, pues la documentación no es verdaderamente tal sino en algunos puntos explicativos de las relaciones de Raimundo con los Doctores de la Sorbona, y lo relativo al culto y procesos de canonización iniciados. Hacen más á nuestro propósito el cap. IX, en el cual se habla de los primeros estudios de Lulio en la soledad, y en él se acentúan dos ideas acerca del *Arte universal*, que le fué dada por Dios y que más que nada quiso con él hacer Lulio un método pedagógico para los gentiles; los caps. XI y XII, en los cuales habla, como compendio de la concepción filosófica luliana, de los famosos descenso y ascenso del entendimiento con la tesis de que él es la armonía entre el ejemplarismo platónico cristianamente interpretado y la aristotélica *cognitio a sensibus*; el cap. XIII que presenta el *Libro de la contemplación* como «la obra capital, no sólo de la enciclopedia luliana, sino también de toda la literatura catalana». Titula el capítulo XXXIX *Judíos y mahometanas*, y el XL, *Averroes y su doctrina*: ambos preparan el camino para establecer el carácter esencialmente antiverroísta de toda la obra de Lulio. Su significación en la escolástica fué la del armonizador y popularizador de las doctrinas de los demás escolásticos, sobresaliendo entre todos por la gran fuerza sintética de su entendimiento, revelada más que en nada en Ciencia Universal. Aparece Lulio en los capítulos XLIV y XLV á la cabeza de la campaña averroísta, y después de algunos capítulos que no nos interesan, encuéntrase uno con una lista de los libros de Lulio que ascienden hasta el número de 125. ¿Qué pensar de este libro? En su conjunto revela, como he dicho, que el lulismo es un deseo, un amor que no es fácil separar del amor regionalista; no hay en él una

(1) *El Terciari Francescà Beat Ramon Llull, Doctor Arcangelic y Martre de Crist. Sa vida y la historia contemporánea per Mossen Joan Avinyó, Pbre. Igualada, 1912, 654 págs. en 4.º*

exposición del lulismo que se imponga ni por su inteligibilidad y fuerza de convicción ni por la simpatía que inspira; que todos miran la famosa *Arte Magna* como una cosa que creen pero que no ven. Sin duda que el estudio de Lulio es difícilísimo: una prueba clara es que podamos hablar como hablamos después de haber escrito este libro el Sr. Avinyó, cuyo talento y laboriosidad le son unánimemente reconocidas. Pláceme consignar que el mismo Sr. Avinyó está preparando otros trabajos sobre la historia del lulismo y sobre bibliografía luliana.

Al llegar aquí nos encontramos con la aparición del libro del Sr. Bové, anunciado hace algunos años, acerca del *descenso luliano del entendimiento y Santo Tomás de Aquino*. Sin tiempo material para hojearlo me limito á prometer para otro día un juicio sincerísimo y claro acerca de este libro del Magistral de Seo de Urgel. En cuanto á la actitud de Santo Tomás frente á este asunto, el Sr. Bové anduvo en tiempos algún tanto vacilante, ya defendiendo que Lulio hizo lo que Santo Tomás no pudo hacer, ya defendiendo que el Santo Doctor admite el descenso del entendimiento exactamente lo mismo que Lulio. El autor se ha puesto en la precisión de concretar y razonar estas dos cuestiones.

FR. S. MESEGUER.

DE DERECHO ECLESIASTICO

Nuevas disposiciones sobre el Oficio Divino.—Estando lejano todavía el día de la reforma definitiva del Breviario y deseando, por otra parte, los típo-
gráfos pontificios hacer nuevas ediciones con las innovaciones introducidas por la Constitución *Divino afflatu* y decretos posteriores, Su Santidad ha dado un *Motu proprio* con fecha 23 de Octubre de 1913 ampliando la reforma establecida por dicha Constitución y añadiendo nuevas disposiciones, que se habrán de tener presentes en la proyectada edición típica del Breviario. Las nuevas disposiciones van en el sentido de favorecer el rezo llamado *de tiempo*, en particular el de las dominicas. Prohibe en primer lugar que se señale á ninguna fiesta como día fijo una dominica, aunque la fiesta sea del Señor. Se exceptúa sólo la fiesta del Dulce Nombre de Jesús, que se rezará en la dominica que caiga del 2 al 5 de Enero, inclusive. Todas las fiestas que hasta ahora estaban fijadas en domingos se trasladarán á otro día, exceptuando solamente la fiesta de la Santísima Trinidad. Para que nunca deje de rezarse de las dominicas de Cuaresma, se elevan á la categoría de primera clase.

Para que las Octavas no impidan el rezo del Salterio se determina que sólo los dobles de primera clase tengan octava entera: los de segunda clase se celebrarán solamente el día octavo y con rito simple. Además, en el rezo de las octavas se tomarán los salmos de la feria respectiva, excepto en las octavas privilegiadas (las de Pascua, Pentecostés, Epifanía, Corpus, Ascensión y Natividad del Señor). Siempre que las lecciones sean de *Scriptura currenti* serán también los responsorios de Tiempo, salvo pocas excepciones. Por último: no se hará traslación de ninguna fiesta, ni aun perpetua, á no ser que se trate de fiestas de primera ó segunda clase.

Todas estas prescripciones rigen desde luego; pero no son obligatorias hasta el día 1.º de Enero de 1915.

Salta á la vista que las innovaciones establecidas por este *Motu proprio* son de bastante consideración. La eliminación de las fiestas fijadas en domingo echa por tierra un sinnúmero de concesiones generales y particulares. La presente disposición se funda en razones litúrgicas: las concesiones anteriores, en el deseo de favorecer la concurrencia del pueblo en ciertos días. Para armonizar ambas cosas en el Decreto que con fecha 28 de Octubre de 1913 da

la Sagrada Congregación de Ritos para aclarar y puntualizar este *Motu proprio*, se concede que en los domingos en que se celebre la solemnidad externa de las fiestas antedichas se pueda tener una misa de estas fiestas, con tal que haya otra conventual ó parroquial, y si las antedichas fiestas son de primera clase, todas las misas podrán ser de ellas, excepto la parroquial ó conventual. Esta misma gracia se concede á la fiesta del Santísimo Rosario, aunque es sólo de segunda clase en el rito romano.

Para fijar el día en que se ha de rezar de estas fiestas que dejan de estar fijas en domingo, la Sagrada Congregación da como regla general que se pongan el día que conste en el Martirologio; así San Juan Bautista vuelve á ser el 24 de Junio. Si no consta tal día en el Martirologio, entonces se celebrarán el primer día en que pudiera caer el domingo en que estaban fijadas: así las fijadas en un primer domingo se celebrarán el día 1.º; las de un segundo domingo, el día 8, etc. Pero todo esto ha de tener muchas excepciones, algunas ya reconocidas en el Decreto de la Sagrada Congregación y otras que vendrán. La fiesta de San José, que antes se celebraba la tercera dominica *post Pascha*, se traslada ahora al miércoles anterior á la misma dominica, y la del 19 de Marzo se reduce á la categoría de segunda clase. Así se cumple lo que muchos liturgistas creyeron desde el principio, á saber: que al hacerse por decreto de la Sagrada Congregación de Ritos del 24 de Julio de 1911 fiesta primaria la de la tercera dominica *post Pascha*, quedaba reducida á secundaria la del 19 de Marzo, por no usarse que un Santo tenga dos fiestas primarias.

Todos los cambios de fechas que se hagan vendrán fijados en la edición típica del Breviario y de allí tomarán sus datos las Cartillas que hayan de regir para 1915. No es necesario, por consiguiente, puntualizar más por ahora.

La supresión de traslaciones de las fiestas que no sean de primera ó segunda clase, aun cuando estén perpetuamente impedidas, se entiende de las fiestas que pertenezcan al Calendario universal. Sin duda se quiere con esta innovación favorecer al rezo de Tiempo y, sobre todo, á la uniformidad, porque así se consigue que de los santos que están en el Breviario Romano se rece, ó por lo menos se haga memoria el mismo día en todas partes. Cuando las fiestas sean propias de alguna nación, diócesis ó instituto y el impedimento sea perpetuo, se les señalará otro día libre: si el impedimento es accidental, se reducen á conmemoración, según las rúbricas.

Una cosa muy de notar hay en este *Motu proprio*. Mientras la Constitución *Divino afflatu* sólo obliga á los que usan el Breviario Romano, el *Motu proprio* obliga aun á los que por ley especial usan otro Breviario. Así me parece que deben interpretarse las palabras del Pontífice: *Qui vero aliud legitime usurpant Breviarium a Romano diversum, iis Sacra Rituum Congregatio definiet intra quos terminos ad easdem praescriptiones accommodare sese debeant*. Esta disposición es de muy notables consecuencias y apenas puede cumplirse sino adoptando lisa y llanamente el nuevo orden del Salterio establecido por la Constitución *Divino afflatu*. Porque, según esto, habrá que rezar á menudo la dominica, y el rezo de las dominicas, generalmente, en las anteriores distribuciones del Salterio es muy largo. Suprimidas las traslaciones de fiestas habrá que rezar de feria, y eso se pretende con la innova-

ción; pero por eso mismo Su Santidad hizo la reforma del Salterio para hacer la carga llevadera. Muchas veces, según las nuevas disposiciones, se rezan los salmos de *Feria currenti* aunque se celebre una fiesta ú octava. Esto en el nuevo Salterio es muy fácil; pero no en los antiguos, en los cuales las ferias tienen más Salmos que las fiestas. Estas y otras razones, para mí, convencen de que conviene adoptar la reforma del Salterio en los Breviarios de rito latino no reformados.

Sobre esto hay que añadir que tenemos ritos latinos que forman liturgia aparte, como el ambrosiano y mozárabe, y ritos que son la misma liturgia romana con ciertas variantes, efecto de no haber sido comprendidos en la reforma y uniformación impuesta por San Pío V. Las primeras liturgias hay interés histórico y hasta dogmático en conservarlas puras: no así los ritos del segundo género, cuyas diferencias con respecto al romano son sin importancia y se deben á que anteriormente á San Pío cada Orden y cada diócesis podía introducir algunas novedades en el rezo. Sobre estos ritos hay dos tendencias: unos quieren á todo trance conservarlos puros; otros quieren más y más romanizarlos (perdónese la frase).

Por mi parte soy de los segundos. Es inevitable, en primer lugar, que esos ritos no se acerquen cada día más y más al romano, puesto que éste es de uso universal y le estamos viendo y practicando siempre. Y en segundo lugar debe ser así porque esos ritos quedaron estancados en el estado que tenían al hacerse la reforma de San Pío, y para todas las cosas nuevas y para aclarar las dudas que á cada paso vienen, no hay más camino que acudir al rito romano y á los decretos de la Sagrada Congregación de Ritos, que en general, como es lógico, se dan conforme este rito. Y esto es natural y no cabe aquí hablar de invasiones extrañas, porque el rito romano es el rito universal, al cual debemos acudir todos siempre que una ley especial no prescriba claramente otra cosa. En fin: que por mi parte opto por la uniformidad y simplificación y creo que este principio se sigue claramente en las nuevas disposiciones litúrgicas.

Manda la Sagrada Cognregación de Ritos que antes de terminar el mes de Marzo de 1914 todos los Ordinarios de lugar y Moderadores generales de Ordenes é Institutos que tengan Calendario propio envíen á la misma la lista de los Oficios que deben considerarse como propios, según las nuevas rúbricas aclaradas en la instrucción del 12 de Diciembre de 1912 (Vid. *Acta Ap. Sed.*, vol. V, pág. 67). Aun las diócesis é institutos que hayan enviado ya esta relación tienen que volver á enviarla por si acaso hubiera que cambiar algo en virtud de estas nuevas disposiciones; pero recibirán la aprobación de oficio sin gasto alguno.

Por último, declara totalmente abolido el privilegio que tienen algunas diócesis y no pocos Institutos modernos de conformarse con el Calendario romano ó con el de alguna Orden religiosa y todos los similares. Entre estos similares entrará la de poder rezar de los santos peculiares de España en América y el privilegio que tiene la Orden de Predicadores de poder rezar en todos los países de los santos de que generalmente rece el clero secular y regular. Verdad es que apenas se usa por no haber más santos en el Calendario. Todo esto indica que se desea llegar á la uniformidad posible sin otras ex-

cepciones que las justificadas. La aprobación de los Propios diocesanos que ahora dará la Sagrada Congregación, nos dirá de una manera oficial cuáles son las excepciones justificadas según las nuevas rúbricas.

Los santos propios.—Al hacer el catálogo de fiestas propias que se ha de remitir á Roma antes del fin de Marzo de 1914, creo que, tanto las diócesis como los institutos, deben seguir un criterio restrictivo, es decir, entender eso de fiestas propias en el sentido riguroso que le dan las nuevas rúbricas. Sólo así se obtendrá la mayor uniformidad posible. Pero es de respetar el parecer contrario y á nadie se ha de negar el derecho de pedir. Si alguna diócesis ó instituto pide demasiado, ya la Sagrada Congregación de Ritos hará la rebaja, aunque mejor es no recibir lecciones. Aun así no quedará ningún santo del todo olvidado, porque todos son propios con respecto á la diócesis en que nacieron ó al instituto á que pertenecieron.

Sólo el que el santo sea de la nación no parece razón suficiente para pedirle en todas las diócesis, sino sólo en aquella en que haya nacido ó esté su cuerpo ó haya otra razón especial. Pero puede haber algún santo ó fiesta que por su gran celebridad ó arraigo popular ó conexión con la historia patria mereciera conservarse en todas las diócesis. En esto no cabe duda. La dificultad sería hacer la elección, porque en ese caso saldrían á flote todas las preferencias regionales y corporativas y mientras el aragonés votaría por la Virgen del Pilar, otros, con no menos razones, votarían por Santa María de Guadalupe, y lo mismo pasaría en otros casos. Por eso y porque el plazo para presentar el Calendario propio es corto, lo mejor será que cada diócesis ó instituto pida los que, bien mirado todo, crea debe pedir y la concordia resultará sin ser intentada; es decir, que los santos y fiestas verdaderamente nacionales se encontrará que han sido pedidos por todos.

En estas cosas y en otras parecidas es muy frecuente que cada uno al pedir pretenda representar los deseos de todos. Así vemos hechas en nombre de todos los fieles de España peticiones de que nadie nos había hablado. Menos mal que suelen ser cosas que no traen perjuicios á los que no las deseábamos. Pero siempre resultará arbitrario arrogarse la representación de los demás sin preguntarles, aprovechándola quizás para obtener exenciones de la ley común, á la cual debiéramos más bien buscar sinceramente atenernos.

Concesiones pontificias á los legionarios de la Buena Prensa.—A esta Asociación, de que ya se habló en esta Revista (vol. VII, pág. 507), le han sido concedidos importantes privilegios, según un documento publicado por *la Ilustración del Clero* (número del 16 de Diciembre de 1913). Lo transcribimos según allí está, aunque mejor hubiera sido publicarlo en la lengua original de la concesión. Es como sigue:

“Sagrada Congregación del Concilio, 5 de Diciembre de 1913.

”Beatísimo Padre.

”La Obra de los legionarios de la Buena Prensa en Madrid, á Vuestra Santidad humildemente suplica para sus miembros las siguientes gracias:

”1.^a Privilegio de tomar pececillos ó pescado en los días de ayuno en la refección de la noche.

”2.^a Que los sacerdotes directores ó laureados puedan en Semana Santa,

mediante el Indulto de Lacticinios, usar del derecho común que tienen todos los sacerdotes fuera de España, y aun en España los sexagenarios, de tomar en la comida huevos y lacticinios como lo hacen los demás fieles.

"3.ª Que los sacerdotes que celebran dos Misas puedan recibir estipendio por la segunda, á condición de que lo destinen á los fines de la Asociación (de legionarios)."

"*Ex audientia Ssmi.* del día 25 de Noviembre de 1913. Nuestro Santísimo Padre el Papa Pío X, oída la relación del infrascrito Cardenal Prefecto de la Sagrada Congregación del Concilio, otorgó benigneamente la gracia conforme á las preces.—*Casimiro* Cardenal *Génari*, Prefecto; *Orestes Giorgi*, Secretario."

La primera gracia es muy importante. Ya hace años que en España se anda buscando poder tomar pescado de colación en los días de ayuno, según permiten algunos moralistas, pero que aquí no está admitido por la costumbre. Algunas diócesis, v. gr., la de Oviedo, tienen privilegio: pocas más habrá. Hace pocos años se hizo una consulta á la Sagrada Congregación del Concilio sobre este particular, y la Sagrada Congregación contestó: *Attenta contraria consuetudine, negative.* (Vid. *Act. Ap. S.*, vol. II, pág. 952.)

Ahora se abre ya un portillo: basta hacerse legionario de la Buena Prensa. Sin duda ha de hacer esto el que muchos entren en la nueva Asociación y ayudará no poco á la Prensa católica.

La segunda gracia me parece que tiene menos importancia, ya porque son más las diócesis en que se pueden tomar lacticinios sin bula y sin distinción de tiempos, ya porque los días exceptuados en la Bula de Lacticinios son muy pocos. Sin embargo, para algunos puede que tenga esta gracia mucha importancia por serles demasiado molesta la comida de vigilia. La tercera gracia tendrá, me parece, muy poca aplicación, porque el clero de las parroquias rurales, que es el que suele binar, no tiene, generalmente hablando, intenciones de misas, y así se quedarán con la buena voluntad. Además, que ya existe ese privilegio en muchas diócesis en favor del Seminario ó de otras causas pías y, según noticias fidedignas, con resultados muy exiguos, cuando no nulos. De todos modos, estas gracias concedidas á los legionarios indican cuánto se estima la misión que se han propuesto de favorecer por todos los medios posibles á la Prensa que se inspira en las normas aprobadas por la Santa Sede.

FR. E. COLUNGA.

CRONICAS CIENTIFICO-SOCIALES

ESPAÑA

Reformas en la segunda enseñanza: el nuevo plan de estudios del bachillerato.—Otra vez más se ha modificado el plan de estudios de la segunda enseñanza, ó sea del bachillerato. Las reformas no son substanciales, porque aun cuando el problema de la segunda enseñanza subsista, no es fácil resolverlo de una plumada sin grandes trastornos que empeorarían tal vez la situación. Hay dos grandes tendencias en la manera de concebir el bachillerato; de ahí la dificultad de acertar, si no con la realidad, que sería lo principal, con el gusto de los profesionales ó interesados en la materia, en el señalamiento y disposición de las asignaturas. Quieren unos, los tradicionales ó clásicos, que el bachillerato sea una *preparación* para las carreras superiores de la Universidad; quieren otros, los innovadores y positivistas ó utilitaristas, que la segunda enseñanza sea una como *carrera completa* que disponga ya á los adolescentes para la vida terminados los estudios del colegio ó del instituto, porque es muy frecuente oír que el bachillerato de suyo no vale para nada y que el bachiller es sinónimo de tonto y presumido. Los primeros propenden á que el bachillerato, sin olvidar las Ciencias positivas, comprenda el estudio de la Filosofía y de las Letras, las lenguas clásicas, el Latín, la Retórica y Poética, etc., etc., mientras que los segundos quisieran la abolición de todos estos estudios para reforzar los conocimientos de peritaje, de especialización técnica, de las lenguas vivas, etc., etc.

Yo diría á estos positivistas ó utilitaristas: “¿Queréis la abolición de las Universidades y de las carreras clásicas? Entonces plantead aquí ese problema; pero mientras las Universidades existan y sean necesarias las carreras clásicas es indispensable una preparación larga y sistemática en relación con la edad de los alumnos que han de entrar en la Universidad para especializarse en Ciencias, en Filosofía, en Letras, en Derecho ó Medicina. Si el bachillerato no vale para nada práctico, no enviéis á los institutos y colegios de segunda enseñanza á vuestros hijos, sino á las escuelas de Artes y Oficios, á las de Comercio ó á las de Ingenieros industriales, etc. Lo demás es sacar las cosas de quicio.”

He aquí ahora el nuevo plan con que se despidió del Ministerio de Ins-

trucción pública y Bellas Artes el Sr. Ruiz Jiménez, cuyas reformas en la primera enseñanza y en la universitaria hemos reseñado en la Crónica anterior. El Real decreto apareció en la *Gaceta* el 26 de Octubre, es decir, al día siguiente de la caída del partido liberal para subir los conservadores del Sr. Dato.

Los *Institutos generales y técnicos* se denominarán *Institutos de cultura general*. Los estudios de cultura general necesarios para obtener el grado de bachiller, con arreglo al siguiente plan, son: *Primer año*. Principios de Aritmética y Geometría; Lengua latina, primer curso; Lengua castellana, primer curso; Ortografía y Caligrafía; Religión, primer curso (voluntaria); Gimnasia. *Segundo año*. Aritmética elemental; Geografía general y especial de España; Lengua latina, segundo curso; Lengua francesa, primer curso; Lengua castellana, segundo curso; Dibujo, primer curso; Religión, segundo curso (voluntaria). *Tercer año*. Geometría elemental; Histocología é industria; Historia universal, primer curso; Preceptiva literaria; curso general de castellano en relación con el latín; Dibujo, segundo curso; Religión, tercer curso (voluntaria). *Cuarto año*. Nociones de Álgebra; Historia universal, segundo curso; Historia literaria, primer curso; Psicología y Lógica; nociones de Física; nociones de Agronomía; nociones de Geología; curso práctico de Francés. *Quinto año*. Nociones de Trigonometría; nociones de Química; Fisiología é Higiene; Ética y rudimentos de Derecho; Técnica agrícola é industrial; Historia universal, tercer curso; Historia literaria, segundo curso; nociones de Mineralogía y Botánica. *Sexto año*. Curso general de Geografía é Historia, de Filosofía, de Agricultura, de Literatura, de Matemáticas, de Física y Química y de Historia natural.

Todas las asignaturas, excepto la Religión, serán obligatorias para obtener el título de bachiller. Quedan suprimidos los ejercicios del grado de bachiller; pero todos los alumnos, sin excepción alguna, deberán ser examinados del curso práctico de francés y de cada uno de los cursos generales del sexto año. En todos los exámenes de los Institutos, menos en el de ingreso, queda suprimido el ejercicio escrito.

Congresos científicos.—En Barcelona se inauguró el 9 de Noviembre el *II Congreso nacional de Geografía* con la *Exposición* adjunta de mapas antiguos y material de enseñanza geográfica. Entre el material de la Exposición figuran: “Varios planos topográficos de las posesiones españolas del Norte de Africa y de nuestra zona de influencia en Marruecos”, pertenecientes al Depósito de Guerra; “Atlas catalán del siglo xiv”, del Ateneo barcelonés; “Mapa de Dulcet y Atlas menor”, de T. B. Solteri; “Varios atlas y mapas formados por las misiones de América de los siglos xvi á xviii”, de los Padres jesuitas; “Donativo de una fotografía tomada expresamente para esta Exposición de un mapa del siglo xi, hecho en el Monasterio de Ripoll, y cuyo original se guarda en la Biblioteca del Vaticano”, de D. Fermín Calbetón; “Dos portulanos del siglo xvii y varios atlas del siglo xvi”, de los Padres Capuchinos; “Los ocho libros de las narraciones geográficas de Claudio Ptolomeo, siglo xvi.—Traducción del *Teatrum Orbis* de Abraham Ortelio, siglo xvi.—*Atlas italiano del siglo xvii*”, de D. José María de Siscar; “Una reproducción de la carta de marear, de Juan de la Cosa”, del Sr. Torrents y

Monner, etc., etc. El Congreso terminó sus sesiones el 13 de Noviembre, votándose conclusiones muy importantes. Los congresistas reunidos ó adheridos eran 566.

El centenario del descubrimiento del Pacífico: la Exposición americanista de Sevilla.—El 19 de Diciembre se inauguró en Sevilla la gran *Exposición americanista* con el objeto de conmemorar el descubrimiento del Pacífico por Vasco Núñez de Balboa. El acto, que revistió gran solemnidad, fué presidido por el Ministro de Instrucción pública Sr. Bergamín, con asistencia del Director de la Real Academia de la Historia P. Fita, Embajador y agregado militar de los Estados Unidos, Académicos Sres. Blázquez y Novo y Colson y numerosas comisiones científicas españolas y americanas. La Exposición ofrece documentos y datos preciosos sobre América, reunidos en Sevilla por la Universidad, la Sociedad geográfica, la Academia de la Historia y otras entidades.

Pronunciaron notables discursos el Conde de Urbina, el P. Fita y el Ministro de Instrucción pública. El doctísimo P. Fita dijo que la fecha del descubrimiento del Pacífico coincide con el centenario de la paz de la Iglesia y que ambos acontecimientos contribuyeron á la paz universal y á la dilatación de la fraternidad humana. Hizo un llamamiento á los sabios americanos para que vengan á la Exposición á conocer su pasado y lo que deben á la madre España. El Sr. Bergamín encareció también la importancia de la Exposición para dar á conocer á las repúblicas americanas y á todo el mundo la obra de España, reivindicando para ella la gloria de haber sido la autora de la mayor epopeya que han visto los siglos. Abogó por la unión, cada vez más íntima, de españoles y americanos.

Premios y distinciones.—La *Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* ha hecho públicos los acuerdos adoptados en el concurso para el año de 1911 acerca del tema "Encarecimiento de la vida en los principales países de Europa y singularmente en España: Sus causas." Se ha adjudicado el premio (2.500 pesetas, medalla de plata, diploma y 200 ejemplares) á la Memoria señalada con el lema "...esta que llaman necesidad adondequiera se usa y por todo se extiende y á todos alcanza..." Cervantes.—*Don Quijote de la Mancha*, de la cual ha resultado autor D. L. Víctor Paret, Secretario de la sección de Hacienda del Consejo superior de emigración.

Se adjudican asimismo *accésits* á las Memorias cuyos lemas y autores son: "La eficiencia de un pueblo en el trabajo y el librecambio son la base del abaratamiento de la vida", autor D. Francisco Alabert, y "Quia fecit mihi magna qui potens est, et sanctum nomen ejus", autor D. Gervasio de Artiñano y Galdácano, Ingeniero industrial, Profesor de la escuela de ingenieros industriales de Bilbao.

—La *Real Academia Española* anuncia el premio "Piquer", de 1.800 pesetas, correspondiente á 1914. Este premio se adjudicará á la mejor obra dramática compuesta en 1913 en lengua castellana y por literatos españoles. Es condición precisa que los escritores que aspiren al premio lo soliciten de la Academia, remitiendo un ejemplar de la obra dramática. También podrá cualquiera otra persona hacer la petición, respondiendo de que el autor aceptará el premio en caso de que le fuere otorgado. Dichas obras, con las soli-

citudes correspondientes, se recibirán en la secretaría de la Academia hasta las cuatro de la tarde del día 31 de Enero de 1914.

—El Excmo. Sr. Marqués de Cerralbo, tan conocido en España y en el extranjero por sus notabilísimos trabajos sobre Arqueología y Prehistoria, ha recibido la alta distinción de ser designado miembro correspondiente del *Instituto de Francia*, honor que se concede á muy pocos extranjeros, siendo esta la primera vez que se concede á un español. La candidatura del señor Marqués de Cerralbo ha triunfado por gran mayoría de votos entre otros 15 que aspiraban al mismo honor, con la particularidad de que el ilustre sabio español no había hecho ninguna solicitud en su favor.

Cursos y conferencias.— El 11 de Noviembre inauguró el *Ateneo de Madrid* su curso académico de 1913 á 1914 con un notable discurso de su Presidente D. Rafael María de Labra, en el que, entre otras cosas, encareció la necesidad de que el Ateneo se preocupe en sus trabajos de estrechar las relaciones intelectuales entre España, Portugal y las Repúblicas iberoamericanas. Con este motivo se dará este año una importante serie de conferencias por publicistas nacionales y extranjeros sobre este tema: *Relaciones internacionales de España y particularmente sobre la vida actual de las Repúblicas latinoamericanas y Portugal*. El Sr. D. Roberto Leviller, profesor y escritor argentino, ha inaugurado esta serie con una suya sobre “Costumbres políticas argentinas: del caudillismo al voto secreto”. Los representantes diplomáticos en España de Portugal y América han ofrecido su colaboración.

—Este año, como los anteriores, el Ministro de Instrucción pública ha organizado otra serie especial de conferencias pedagógicas y sobre materias científicas y artísticas, que se darán, igualmente, en el Ateneo. He aquí algunas de las anunciadas: *Reconstituciones biográficas*, por Rodríguez Marín; *Artes decorativas musulmanas*, por Gómez Moreno; *Los trecentistas*, por Samper y Miquel; *Pedagogía experimental*, por D. Anselmo González; *Escultura de la Edad Media y del Renacimiento*, por el Sr. Tormo; *Artes decorativas*, por R. Domenech; *Parsifal*, por Manrique de Lara; *El abanico como objeto de arte*, por la Condesa de Pardo Bazán. La Memoria del Ateneo correspondiente á 1913 ofrece los siguientes datos: tiene 820 socios, de los cuales 720 son de número, 70 de mérito y 30 honorarios. Ingresaron este año en su biblioteca 1.924 libros y recibe constantemente 96 periódicos españoles y extranjeros y 305 revistas. Las conferencias dadas en la docta Casa fueron 225.

—Para el 7 de Enero tiene anunciada su apertura de curso la *Academia universitaria católica*. He aquí el plan de estudios: *Instituciones económico-sociales*, por D. Severino Aznar; *Legislación social española*, por D. Carlos Martín Alvarez; *Estudios sociales femeninos*, por el Ilmo. Sr. D. Enrique Reig. LABORATORIOS: de *Ciencias filosóficas*, por D. Juan Zaragüeta; de *Ciencias históricas*, por el Excmo. Sr. D. Eduardo Hinojosa; de *Ciencias sociales*, por el M. I. Sr. D. Javier Vales Failde; de *Ciencias jurídicas*, por don Rafael Marín Lázaro.

El ilustre penalista y profesor de la Universidad Central D. Quintiliano Saldaña dará una serie de conferencias sobre las materias de su especialidad.

—El 16 de Noviembre tuvo lugar la inauguración oficial del nuevo *Ins-*

tituto español de criminología bajo la presidencia del Sr. Ministro de Gracia y Justicia y profesor de Derecho Marqués del Vadillo. Leída la Memoria sobre la importancia y funcionamiento de la nueva Institución científica, hizo uso de la palabra el docto profesor Sr. Saldaña, siendo su discurso muy aplaudido. Hablarón también los Sres. Carpena y Salillas.

Los cursos, enteramente gratuitos, que se darán por los miembros del Instituto en el local del "Museo Antropológico", son: *Antropología criminal*, por el Sr. Carpena; *Derecho penal comparado*, por el Sr. Saldaña; *Psiquiatría*, por el Sr. Juarros; *Dactiloscopia*, por el Sr. Maldonado; *Medicina legal*, por el Sr. Lecha; *Prácticas de laboratorio*, por el Sr. Mesonero Romanos; *Derecho penitenciario*, por D. Augusto del Cacho.

—En la sesión correspondiente al mes de Noviembre celebrada por la *Sociedad española de Física y Química*, el Sr. Carracido dió cuenta de una comunicación invitando á los autores españoles á la Exposición de las Artes del Libro, que ha de celebrarse en Leipzig en Mayo. El Sr. Hauser expuso sus trabajos acerca de la determinación de los gases combustibles en las aguas minerales, comprobando con experimentos sus conclusiones. El Sr. Savirón presentó un aparato portátil de su invención, de gran utilidad práctica, para la determinación de conductibilidades de líquidos. El Sr. Cabrera expuso la teoría de los fenómenos de variación, de la resistencia del níquel en campo magnético, de los cuales dió cuenta en la sesión anterior, y el Sr. Vecino habló de sus investigaciones sobre dilatación de las mezclas de sulfuro de carbono y acetona.

—La *Sociedad española de Biología* abrió su curso de 1913 á 1914 el 24 de Octubre, leyéndose en la primera sesión los siguientes trabajos: *La estructura de la glándula pineal humana*, por el Dr. Achúcarro; *Alteraciones del rectículo de Golgi en las células gigantes*, por el Dr. Ramón Fañamas; *Demostración de las huellas invisibles con el polvo de platino*, por el Doctor Lecha Marzo; *La herencia en la patología endocrínica*, por el Dr. Marañón; *Sobre la linfocitosis de la viruela*, por Marañón y Gal; *Experiencias de reviviscencia*, por De Dominicis.

—El *Instituto Francés*, fundado el año pasado, continúa sus cursos de *Lengua y Literatura francesas*; *Historia artística, literaria, política y económica de Francia*.

El intercambio con Italia: el Comité hispano-italiano.—El 29 de Noviembre quedó constituido en Madrid el *Comité hispano-italiano*, á imitación del italo-español que funciona en Roma, y cuyo objeto es estrechar las relaciones culturales y económicas entre España é Italia. Fué elegido Presidente el Duque de Bivona; Vicepresidentes, los Sres. Royo y Villanova, Conde del Cedillo, Said Medina y Bossi, y Secretarios los Sres. Ortiz de Burgos, Vela Miralles y Canales. El Comité se divide en las siguientes secciones: *Comercio, Banca é Industria*; *Pintura, Escultura y Artes afines*; *Literatura*; *Prensa*; *Historia y Arqueología*, y *Turismo*, presididas, respectivamente, por los señores Zurano, Villegas, Benavente, Marqués de Valdeiglesias, Zulueta y Marqués de Vega Inclán.

Nombramientos.—Para ocupar la vacante que dejó el Excmo. Sr. D. Alejandro Pidal y Mon (q. e. p. d.) de Director de la *Real Academia Española*,

ha sido elegido el ilustre político y expresidente del Consejo de Ministros D. Antonio Maura y Montaner, cuya elocuencia y dotes literarias le hacen digno sucesor del Sr. Pidal.

—También fué elegido Secretario perpetuo de la misma Academia el Sr. D. Emilio Cotarelo y Mori, por fallecimiento de D. Juan Catalina.

—La *Real Academia de la Historia*, en su sesión del 28 de Noviembre, eligió por unanimidad al Excmo. Sr. D. Salvador Bermúdez de Castro y O'Lawlor, Marqués de Lema, actual Ministro de Estado y autor de las obras *Antecedentes políticos y diplomáticos de los sucesos de 1808* y *Estudios históricos y críticos*, individuo de número, para cubrir la vacante que dejó el Excmo. Sr. D. Alejandro Pidal y Mon.

La misma Academia nombró académicos correspondientes: en Tetuán, á D. Gabriel de Morales; en Orense, á D. Salvador Padilla de Vicente; en Avila, á D. Francisco Llorente y D. Adolfo Dalda; en Murcia, á D. Fernando B. Villasante; en Cádiz, á D. Francisco J. de Moya, y en Santa Cruz de Tenerife, á D. Andrés Arroyo, D. Patricio Estévez y D. Francisco Herráiz.

Publicaciones.—A partir del próximo mes de Enero de 1914 se publicarán las siguientes nuevas *Revistas*: ARCHIVO IBEROAMERICANO, de estudios históricos sobre la Orden Franciscana en España y sus Misiones. La redactarán los Padres Franciscanos españoles é hispanoamericanos y se publicará cada dos meses en fascículos de más de 150 páginas. (Cisne, 12, Madrid.) IBÉRICA, revista de vulgarización científica, semanal, que dirigen los padres Jesuítas del "Observatorio del Ebro" y en la que colaborarán muchos sabios españoles y de otras Ordenes religiosas. EL SIGLO DE LAS MISIONES, revista mensual, que dirigirán también los padres Jesuítas y cuyo objeto será relatar los trabajos de evangelización, de cultura y de influencia de España, que realizan en todo el mundo los religiosos españoles.

—El *Centro de estudios históricos* ha publicado últimamente los siguientes trabajos: *Cartulario de don Felipe III, rey de Francia*, por D. Mariano Arigita y Lasa; el *Libro de regla ó cartulario de la antigua abadía de Santillana del Mar*, por D. Eduardo Jusué, de la Academia de la Historia, y la primera parte de las *Guerras civiles de Granada*, de Ginés Pérez de Hita, reproducción de la edición príncipe del año 1595, por Paula Blanchard-Bemonge.

—El *Instituto nacional de Ciencias físico-naturales* también acaba de publicar: *Dos mamíferos nuevos de la fauna neotropical*, por D. Ángel Cabrera; *Una campaña entomológica en el Sus*, por D. Fernando M. de la Escalera; *Contribución al estudio de los hemípteros de África*, por D. Antonio García Valera; *Dípteros de España*, por D. J. Arias; *Los enemigos de los parásitos de las plantas: los afelininos*, por D. Ricardo García Mercet; *Flora ariológica de la Sierra de Guadarrama*, por D. A. Casares Gil y D. F. Beltrán Bigorra; *Lagos de la región leonesa*, por D. Federico Aragón; *Noticias de algunos ustilegináceos y uredináceos de España*, por D. Blas Lázaro é Ibiza.

La situación social y el movimiento católico agrario.—Ya hemos indicado que el 25 de Octubre cayó del Poder el partido liberal á consecuencia de una gran escisión ocurrida en su mismo seno. La subida de los conservadores con el Sr. D. Eduardo Dato á la cabeza no ha resuelto aún la gran

crisis política en que vivimos desde hace casi un año; por el contrario, la situación exteriormente ha empeorado, porque con esta aceptación del Poder por parte del Sr. Dato y sus amigos, el partido conservador se ha dividido también, separándose del actual Gobierno los que, con el Sr. Maura, entienden que el partido conservador no debía aceptar el Poder mientras desde él no *rectificase* el partido liberal toda su política de inteligencia y complacencias con los revolucionarios. Pero, repetimos, las crisis políticas hoy por hoy en nada ó en muy poco afectan á la vida general de la sociedad, ó sea al movimiento social, para que por esto nos preocupemos ó nos alarmemos demasiado; es más, creemos que la disolución de estos viejos partidos políticos, si de momento parece dolorosa y fatal, á la larga ha de ser un bien muy considerable. Por de pronto esa larga crisis intestina ó *intestinal*, como diría el gran Mella, está provocando, ó, mejor, acelerando una gran reacción social en casi todos los órdenes de la vida desde el punto de vista del Catolicismo y de la sana democracia. Indicaremos tan sólo algunos hechos que lo comprueban.

La política actual (y claro está que primariamente nos referimos á la española), mezcla absurda y transitoria de absolutismo y democracia, está formada, á nuestro modo de ver, por los siguientes elementos: por algunas, pocas, ideas más ó menos opuestas entre sí derivadas de distintos principios filosóficos sobre el modo de concebir la vida social; por unas cuantas preocupaciones ó mitos populares, fruto del natural sentimiento patriótico, algo exaltado y no ilustrado suficientemente, y, en fin, por un grupo ó una minoría de gentes, más ó menos cultas, que consideran el ejercicio del Poder como medio de satisfacer la vanidad ó la ambición y de vivir y enriquecerse, para lo cual se valen, ya de aquellas pocas ideas fundamentales de la política, ya con más frecuencia de las preocupaciones y de los mitos de las masas exaltadas, á ciencia y paciencia de "la gran masa social", que permanece alejada de sus funciones verdaderamente cívicas, ya por ignorancia, por cobardía ó falta de moralidad. En realidad, todo depende de esa gran masa social, toda vez que del antiguo absolutismo se ha eliminado el poder unipersonal y el sistema prohibitivo con el reconocimiento de los derechos individuales y las libertades públicas y la proclamación de la participación de todos en el Poder.

Las causas inmediatas de los males que lamentamos son, indudablemente, los Poderes públicos, los ministros responsables y los Cuerpos colegisladores; pero las mediatas y permanentes son las fuerzas individuales y colectivas de la nación, por no hacer uso recto y fecundo de esas libertades y derechos establecidos, á fin de que la democracia deje de ser una forma vacía ó de contenido puramente sectario. En la medida que los individuos y las corporaciones ó colectividades particulares, ya espontáneas y naturales, ya históricas ó administrativas, arranquen al Estado moderno lo que éste arrancó al absolutismo unipersonal en nombre de la nación, y ésta haga efectivos esos derechos por la gestión inmediata en cada esfera, en cada lugar, de los intereses públicos, en esa medida se irá necesariamente purificando la política y disolviendo, cercado por hambre, ese bloque de grandes parásitos nacionales, y se irán desvaneciendo los funestos mitos políticos populares, y entonces podrán aparecer libremente las grandes personalidades honradas, que nunca faltan, para dirigir la cosa pública, armonizando los intereses individuales y colecti-

vos, ya desarrollados, en el bien general, y marchando francamente á la lucha leal ó á la posible armonía de aquellas pocas ideas (no tantas como los innumerables partidos que afectan tenerlas) acerca de la filosofía de la vida social. Entre tanto que esto no suceda, los males continuarán cada vez más graves, sin que ninguno, absolutamente ninguno de los partidos actuales puedan remediarlos.

Pero, afortunadamente, la reacción, no política, sino social, se impone. A ella ha de contribuir mucho, desde el punto de vista político ó administrativo, el reciente Real decreto sobre *Mancomunidades*. La constancia y tenacidad del pueblo catalán, en donde la vida social es muy intensa, ha vencido á casi todos los viejos partidos políticos (el liberal se fraccionó por esta causa), arrancando al Estado centralizador algunas de esas funciones que las corporaciones locales y las fuerzas individuales pueden y deben desempeñar por sí mismas, sin esperar el tardío é ineficaz impulso del Gobierno.

El Real decreto de *Mancomunidades*, firmado el 18 de Diciembre, dice, entre otras cosas: "Para fines exclusivamente administrativos que sean de la competencia de las provincias, podrán éstas mancomunarse. La iniciativa para procurarlo podrá partir del Gobierno, de cualquiera de las diputaciones provinciales ó de uno ó de varios ayuntamientos que reúnan el 10 por 100, cuando menos, de los habitantes de las respectivas provincias. Si el Gobierno concede la autorización, la mancomunidad se constituirá con plena y absoluta capacidad y personalidad jurídicas para cumplir los fines taxativamente consignados en el acuerdo ó propuesta. Las mancomunidades, una vez constituidas, *podrán solicitar delegación de servicios determinados y facultades propias de la Administración central*. La propuesta será elevada al Gobierno, y en ningún caso podrá éste resolver sin obtener antes de las Cortes una ley especial de concesión." Poco, y esto con muchas trabas, es lo que se concede; como que si no existiese en la nación, en la mayoría de sus regiones, ese tan vivo anhelo socializador de acción inmediata, ese decreto caería, como tantos otros, en el panteón del olvido; pero ese anhelo existe y pronto empezará á hacer uso de eso poco que se concede para llegar á lo mucho que se desea y es de necesidad en la vida moderna.

Las *Mancomunidades* municipales ó provinciales que se formen, ajenas á toda bandería política, harán justicia á las organizaciones sociales católicas, y, sobre todo, á los *Sindicatos agrarios*, en donde el espíritu descentralizador se halla más robusto y ha de encontrar su verdadero apoyo el nuevo decreto. Si las organizaciones obreras fabriles están aún en su mayoría en manos del Socialismo y del Sindicalismo neutro, en cambio las numerosas organizaciones agrarias están todas en manos del Catolicismo social; y hasta ahora no han recibido más que agravios y pretericiones del Poder central, empeñado en matar esa resurrección de la población campesina, que es la base de la vida de España. La ley de Sindicatos agrícolas de 1906 era letra muerta para nuestros gobiernos. Los agricultores viéronse en la precisión de acudir al Poder judicial, denunciando los atropellos del Poder ejecutivo. Así lo hizo el Sindicato catalán denominado "Alella Vinícola" ante el Tribunal Supremo, el cual acaba de dar sentencia (que forma jurisprudencia) en favor del Sindicato contra el Ministro de Hacienda, que negaba á aquella corporación los

beneficios de la ley de Sindicatos. El fallo del Tribunal Supremo dice así: "FALLAMOS: que debemos revocar y revocamos la Real orden expedida por el Ministro de Hacienda en 19 de Abril de 1911, impugnada en este recurso, y declaramos en su lugar que la Sociedad "Alella Vinícola" tiene derecho á disfrutar los beneficios que concede á los Sindicatos agrícolas la ley de 28 de Enero de 1906."

La *Acción agraria católico-social* empieza á estar asegurada y no tardará mucho en abarcar en fuertes organizaciones á los agricultores de todo el reino. En los últimos días del año han celebrado sus *Asambleas generales* las Federaciones de Sindicatos agrícolas de Valladolid, Palencia y Logroño, y otra gran Asamblea de propaganda en Morata de Tajuña (Madrid). En la Asamblea de Valladolid estuvieron representados unos 50 *Sindicatos*; en la de Palencia, 80 *Sindicatos con 20.000 asociados*, y en la de Logroño, 72 *Sindicatos*, sin que podamos precisar ahora el número de socios.

Los beneficios obtenidos por los labradores mediante esa Acción católico-agraria supera á todos los recibidos de la política desde que empezó la campaña agraria en tiempos de Gamazo. Para que se vea que no hablamos á humo de pajas, aportaremos algunos datos: la "Federación de Palencia" ha realizado, en los cuatro últimos meses, *compras en común por valor de 210.000 pesetas*; ha comprado 106 vagones de abono mineral con una economía de dos pesetas en cada 50 kilos; en la maquinaria agrícola el beneficio llegó á alcanzar el 15 por 100 y no bajó nunca del 10. La "Caja Central", de reciente creación, tiene 15.000 pesetas; el Secretariado ha circulado 3.000 cartas. Datos análogos de las compras y ventas en común y de los préstamos de los Sindicatos, por los cuales los agricultores se redimen de los acaparadores y de la usura, podíamos ofrecer muchos si no temiéramos alargarnos en demasía.

Dos grandes iniciativas sociales hemos de mencionar también debidas al Ayuntamiento de Valladolid, por donde se ve el nuevo resurgir de la vida nacional. La Corporación municipal de la capital castellana ha creado una "Oficina ó Bolsa del Trabajo" para proveer del mismo á todos los obreros de la provincia que lo necesiten y se encuentren en dicha población. Además ha establecido una "Caja municipal del Seguro" para socorrer á los obreros con la mitad del salario que disfruten en tiempos normales en caso de *paro forzoso* desde el 15 de Diciembre al 15 de Febrero, que son los meses más duros del año. Los fondos de la Caja se formarán: 1.º, con la subvención que el Ayuntamiento le asigne; por el pronto 10.000 pesetas, quinta parte de la suma que, en general, dedica á los trabajos de invierno; 2.º, con la prima que los asegurados abonen; diez céntimos de peseta á la semana por cada peseta ó fracción de ella que, como jornal, cobren al día; 3.º, con las cuotas que los socios protectores satisfagan; 4.º, con cualquier otro auxilio, donativo ó ingreso que la Caja reciba.

Resumamos: la restauración íntegra de España no podemos esperarla hoy por hoy de la política, sino de la Acción social agraria y del Sindicalismo católico profesional, tal como lo defiende en España, entre otros, el P. Gerard. Las últimas elecciones municipales anuncian el mismo estado artificioso de los viejos partidos con pocas avances para los políticos católicos. Entre proclamados y electos no hemos tenido en toda España, contando *tradicionalis-*

tas, independientes é indefinidos, arriba de 1.858 concejales que no sean ó conservadores (2.579 y 2.070) ó liberales (1.722 y 1.659) ó republicanos (156 y 544), con algunos socialistas (128). Pronto serán las elecciones generales, y los resultados serán idénticos ó peores. En este sentido de la purificación del sufragio creemos de gran importancia las conferencias que ha dado en Sevilla el ilustre director de *El Debate* D. Angel Herrera sobre la representación proporcional, que entra en el *Programa mínimo* de los "Jóvenes propagandistas".

La actitud de la nobleza española en frente de la actual situación política y social: una Asamblea en Palacio.—El movimiento de que estamos hablando ha afectado también á la nobleza española, sacándola de su letargo secular é impulsándola á obrar en la vida pública como clase social. Con motivo del proyecto de erigir en Córdoba un monumento al Gran Capitán para conmemorar el cuarto centenario de su muerte, muchos nobles se ofrecieron á contribuir con su dinero á una obra tan patriótica y de recuerdos tan caballescres y nobles. Se creó en Madrid con este objeto un Centro formado por personas de la alta aristocracia; pero, apenas constituido, dice uno de sus principales propulsores, el Conde de Torres Cabrera (1), "se vió la posibilidad y surgió la idea de que los nobles, concertados con el dicho objeto, procurasen que la nobleza completase el hermoso cuadro de resurgimiento social que hoy se produce en España, uniendo á la acción social católica que efectúa el clero y á la acción social laica que efectúan las clases populares su acción nobiliaria". Poco después se redactaban unas *Bases estatutivas* que se repartieron en consulta á todos los miembros de la nobleza, y en 11 de Octubre de 1911 quedaban aprobadas. En la primera se expresan los fines del *Centro de Acción nobiliaria*: "1.º, erigir en Córdoba un monumento al Gran Capitán; 2.º, concertar una Acción social que responda á los deberes de la nobleza, como clase, en los modernos tiempos." En la base segunda se explica en qué ha de consistir la Acción social nobiliaria: "1.º, en procurar que la grandeza de España vele por los derechos y prestigios de toda la nobleza española como clase, constituyéndose su Diputación permanente en tribunal de honor, cuyos actos deberán ser juzgados en asamblea general cada dos años; 2.º, en que la nobleza constituya de hecho una fuerza social efectiva, tal como le cumple ser en la edad presente, á cuyo efecto se invitará á todos sus miembros á que organicen, bajo sus respectivas presidencias, sindicatos mixtos con sus colonos, obreros, amigos y deudos, para lo cual les facilitará este Centro las instrucciones que rigen en la materia, modelos y consejos y hasta ayuda práctica si la quieren."

El Centro Nobiliario no ha permanecido inactivo, y conocida será ya de nuestros lectores la vibrante y razonada *Circular* que el venerable prócer Conde de Torres Cabrera ha dirigido á la Prensa el 20 de Noviembre último, apreciando la actual situación de España. "La disolución—decía—de las actuales Cortes obligará á convocar á nuevas elecciones generales en un país entregado á la anarquía desde 1909 y pueden ser hoy Cajas de Pandora las urnas electorales. La lucha que se prepara no es ya política, sino eminente-

(1) Boletín de información del Centro de Acción nobiliaria, núm. I, pág. 6.

mente social; de un lado están los católicos sin tinte de políticos, con su programa bien definido, RELIGIÓN, PATRIA, FAMILIA, PROPIEDAD, y prescindiendo por completo de si el Estado ha de ser monárquico ó republicano; del otro lado están los jacobinos, también con su programa claro, ni Religión, ni Patria, ni Familia, ni Propiedad y dispuestos á ser monárquicos ó republicanos, según en cada circunstancia les acomode.”

El Sr. Conde de Torres Cabrera anunciaba que la próxima asamblea nobiliaria se ocuparía de hacer rectificar al Sr. Azcárate las frases que éste pronunció en el acto político en el que los *republicanos reformistas* se declararon dispuestos á entrar en la Monarquía. El Sr. Azcárate había dicho: “Voy á decir una cosa que hasta ahora he tenido callada; en mi conferencia con el Rey, éste me dijo: *Señor Azcárate, es tan grande mi amor á España, que si á España viniese mañana la República, á la República ofrecería yo mi espada...*” “El Rey de una nación católica—agrega el ilustre prócer—, que ha jurado defender la constitución vigente, dispuesto á ofrecer su espada á una república jacobina es la impostura más sangrienta que puede inventarse contra un Rey católico y caballero, y ya que no hay Gobiernos que obliguen al Sr. Azcárate á una pública retractación, cumple hacerlo á la grandeza, que es la clase social más obligada á escudar el Trono.”

El 21 de Diciembre se reunió en la Camarería mayor de Palacio la anunciada asamblea, presidida por el Duque de Tamames. La proposición del señor Conde de Torres Cabrera fué retirada después de acalorada discusión; pero la Asamblea, “reconociendo que hoy la acción de la nobleza, como clase social, es completamente nula en la vida pública, y que esto daña al Rey y á la Patria, acordó invitar á cuantos se precien de hidalgos para que, sumándose, acudan en defensa de tan sagrados intereses”.

El I Congreso nacional de Cooperativas.—Del 6 al 10 de Diciembre se celebró en Barcelona el primer Congreso nacional de Cooperativas, que revistió una importancia extraordinaria, tanto por los elementos allí congregados (católicos y acatólicos), como por las conclusiones adoptadas y por la revelación del gran movimiento cooperatista que hay en España. Las sesiones se celebraron en el “Museo Social”, fundación católica. El Congreso se dividió en las siguientes secciones: *general, cultural, de organización, legislativa y económica*. Esta última fué presidida por el gran apóstol social de Navarra D. Victoriano Flamarique, presbítero, y en todos los trabajos de las secciones y en la *Exposición* de gráficos, reglamentos, etc., se destacaron los católicos sociales.

En la sesión de clausura el Secretario general del Congreso había formulado en su trabajo, que tenía por tema *La neutralidad cooperativa*, la siguiente conclusión: “La base de la cooperación es el consumo; y por la índole de esta base, la cooperación es la más fraternal entre las obras económico-sociales. La fraternidad, en su más alto grado, supone una tolerancia absoluta entre las ideas y sentimientos sustentados por los afiliados al movimiento cooperativo. La tolerancia, que no debe confundirse con el abandono del propio sentir ni con la indiferencia, presupone la neutralidad en la personalidad colectiva para la más fácil consecución del ideal á que se dirige. No obstante, la cooperación neutral no es anodina, sino que, elevándose por encima de exclu-

sivismos cultistas, partidistas ó profesionales, persigue una nueva organización social y económica, por la que se haga más afectivo el desarrollo en la vida de todos. A pesar de su carácter eminentemente obrero, la cooperación actual labora por el bienestar general, pues, pese á los particularismos aún existentes, tal es la virtualidad del credo y de la obra cooperatista, que no es posible limitar sus beneficios á sólo sus adeptos, sino que de rechazo ampara y beneficia á la totalidad de los núcleos sociales que las tienen en su seno.

“Para asegurar la perfecta neutralidad de sus instituciones les basta á los cooperadores el fiel cumplimiento de sus deberes ciudadanos.” Por las atinadas observaciones de los católicos, la Asamblea acordó votar únicamente como conclusión el último párrafo subrayado.

Movimiento patronal; la Asociación nacional metalúrgica.—Hemos dicho ya alguna vez en estas Crónicas que la solución al problema social no depende solamente de la *asociación profesional* y de la *cristianización* de los obreros, sino también, y acaso principalmente, de la *asociación* y *cristianización* de los patronos. La lucha de corporación á corporación, con poderes reconocidos de los asociados, aunque más formidable cuando estalla, es siempre preferible á la lucha individual y de encrucijada; por lo mismo que es más imponente y temible la primera, tiene que llamar necesariamente la atención de los Poderes públicos y de la opinión general; los mismos combatientes se respetan prestándose más fácilmente á la capitulación, al arbitraje, á los pacíficos requerimientos de la razón y de la justicia.

Los patronos de la industria metalúrgica nacional, que tantos incrementos va tomando, han empezado, desde luego, por lo primero: por asociarse todos. En el *Congreso de industrias metalúrgicas* celebrado en Barcelona en el pasado Abril habíase adoptado el acuerdo de crear en Madrid una *Asociación* de carácter nacional para que representase y defendiese en todos los órdenes los intereses de la metalurgia española.

El 25 de Octubre reuniéronse en la capital los delegados de todas las provincias metalúrgicas, quedando definitivamente constituida la *Asociación nacional metalúrgica*. Por Vizcaya asistieron 23 representantes con 12.726 obreros; por Cataluña, 15, con 10.350; por Asturias, 10, con 4.637; por Madrid, 10, con 3.254; por Valencia, 11, con 3.010; por Guipúzcoa, uno, con 1.971; por Zaragoza, dos, con 1.421, y por Santander, dos, con 1.080. Total: 64 representantes con 38.449 obreros metalúrgicos.

Para los gastos de constitución y funcionamiento de la nueva Asociación que se originen desde la fecha en adelante hasta que se constituya la Junta superior definitiva, se señala para cada industrial la cuota de 0,50 pesetas por obrero.

Necrología: el Excmo. Sr. Marqués de Pidal.—Dos meses justos después (19 de Diciembre) de la sentidísima muerte de D. Alejandro Pidal y Mon, de la que nuestros lectores tienen ya noticia, entregó su alma á Dios su respetable hermano D. Luis, segundo Marqués de Pidal, antiguo Presidente del Senado y del Consejo de Estado, Embajador cerca de la Santa Sede, exministro de Fomento y miembro de las Reales Academias Española y de Ciencias Morales y Políticas. El ilustre finado era Terciario Dominicó, profeso, y por expresa voluntad suya quiso ser enterrado como su esclarecido hermano, con el blanco

hábito de Santo Domingo, que él tanto amaba. Durante toda su enfermedad fué asistido por un P. Dominicó, el P. Pedro Gutiérrez, y en la hora de su cristiana y ejemplar muerte rodeaban su lecho el Ilmo. P. Nozaleda y el mencionado Padre, que le leyó la recomendación del alma.

La Iglesia, la Monarquía y las Ordenes religiosas, particularmente ésta, cuyo hábito vistió y llevó al sepulcro, pierden uno de sus más firmes apoyos en el mundo de la política, pues su influencia y sus prestigios en esas esferas, como hombre de Estado, eran extraordinarios, y su voto muy decisivo. ¡Cuántas tempestades que amagaban á la Iglesia de España y á las Ordenes religiosas ahuyentó y desvaneció el ilustre Marqués de Pidal! Sus grandes talentos y sus dotes de gobierno no las ejerció como D. Alejandro, de un modo tan exterior y brillante; pero los efectos de su celo por la Religión y por la Patria se sintieron, quizá, más inmediatamente. Sin embargo, D. Luis Pidal y Mon no renunció al cultivo de las letras.

Nacido en 15 de Febrero de 1842 recibió el grado de Doctor en Derecho civil y canónico en Enero de 1865, leyendo una disertación sobre *Las fuentes y orígenes del derecho de los pueblos de Occidente al verificarse la invasión de los bárbaros*, en la que el joven estudiante demostró grandes conocimientos y dotes de escritor, según lo reconoció el gran economista é historiador señor Colmeiro, que fué quien le apadrinó en el acto. El 6 de Julio de 1867 pronunció en el Congreso de los diputados su primer discurso, que fué en defensa de las *Ordenes religiosas*. En 1869 fundó la *Revista Bibliográfica*, en la que tiene importantes estudios: era la bibliografía su especialidad, y en ella un verdadero prodigio, según testimonio de los que le conocieron y trataron. Colaboró durante los años 1868 y 1869 en la *Revista Mensual*, en *La España católica* (de 1874 á 75), en *La España* (1876-78), en *La Unión* (1880 al 84), en la *Revista Hispano-Americana* y otras muchas. En una especie de academia particular que formaban en su casa los dos jóvenes Pidales con otros varios aficionados se dió á conocer por primera vez Marcelino Menéndez y Pelayo, con una disertación sobre *La decadencia de España á fines del siglo xvii*, que era el tema propuesto para discutir aquel día. Entre los trabajos, cortos todos, más notables del Sr. Marqués de Pidal merecen citarse: *España y la sociedad moderna*, *Crisis de la Iglesia católica*, *Los progresos del Catolicismo*, un estudio sobre *Lacordaire*, un análisis de la biografía de la hermana de San Francisco de Borja D.^a Luisa, llamada la santa Duquesa de Villahermosa, una *Meditación sobre la Oración del Huerto* que, al decir de Molins, recuerda “la grandilocuencia y el fervor de Fr. Luis de Granada”.

Era también D. Luis Pidal y Mon sumamente aficionado á la música y Bellas Artes, y fruto de esas nobilísimas aficiones suyas son otros trabajos muy estimables que publicó sobre la vida de Mozart y sobre la música de Wagner, especialmente sobre su ópera *Lohengrin*. También era lector asiduo y entusiasta admirador de esta REVISTA como de todo lo que tenía el sello dominicano. Que nuestro Padre Santo Domingo le haya acogido en el Cielo.—R. I. P.

FR. JOSÉ D. GAFO, O. P.

Madrid, Diciembre de 1913.

BELGICA

Movimiento intelectual: la Universidad católica de Lovaina.—De año en año adquiere nuestra Universidad católica de Lovaina nuevos desenvolvimientos. Notemos algunos de los que ha recibido últimamente. En primer término, ha organizado un excelente servicio de radiografía, según los últimos adelantos de la Ciencia; para la Facultad de Ciencias se ha montado un Museo de Botánica y se han instalado varios laboratorios lo suficientemente capaces para dar allí mismo lecciones de Histología y Botánica; durante el año 1912-1913, la Administración ha renovado completamente los laboratorios de Química física, Química analítica y Química industrial. Además, se ha instalado en un nuevo Instituto un Museo Bíblico para uso de los teólogos, el cual puede ser muy útil para facilitar la inteligencia y el sentido de los sagrados textos. En efecto: hay en el Museo una colección de ladrillos de escritura cuneiforme, algunos de los cuales contienen la dedicación de un templo por Nabucodonosor; otra colección completa de la flora de Palestina mencionada en el Nuevo Testamento; varias vasijas de las épocas cananea, judía y helénica; reproducciones en yeso de los principales monumentos de Palestina, y numerosas fotografías y mapas de relieve. Agregados al Museo Bíblico hay otros dos que también pueden ser muy útiles á los teólogos: el Museo de Etnografía congoleza y el de Arqueología clásica, que contiene papyros griegos, multitud de monedas y vasos antiguos. El número de estudiantes matriculados este año en la Universidad católica es de 2.980.

Publicaciones.—Señalaremos algunas de las más importantes.

En *Filosofía*: el Canónigo D. Nys, del *Instituto Superior de Filosofía*, ha publicado la segunda edición, notablemente corregida y aumentada, de su obra *La Notion de Temps*. Este volumen forma parte, como es sabido, del *Curso de Filosofía* que empezó á editarse bajo la dirección de Mgr. Mercier.

En *Teología*: el Sr. J. Bittremieux, Profesor extraordinario de la Facultad de Teología, ha publicado un hermoso estudio que lleva por título *De Analogica nostra cognitione et praedicatione Dei*. El autor ha fijado su atención crítica en las ideas modernistas, y en este sentido es la mejor obra que conocemos sobre tan importante materia. (Louvain, Peters, éditeur.) Sobre *Historia de la Teología* haremos mención con verdadero placer de la siguiente obra: *Le mouvement théologique du xii^e siècle*. Es un conjunto de estudios, indagaciones y documentos cuyo punto central lo constituyen Pedro Lombardo y el *Libro de las Sentencias*. Volveremos á hablar de ella en esta misma REVISTA. (Gabalda, París.)

Con todo, la publicación más importante de estos últimos meses es la del *Corpus Scriptorum christianorum orientalium*. El Abate J.-B. Chabot, Doctor en Teología de la Universidad de Lovaina, fué el que la emprendió en 1903. En menos de diez años se han publicado 70 volúmenes, de los cuales 30 son de traducciones latinas. Las Universidades católicas de Lovaina y de Washington se han entendido para continuar la publicación á su costa. La nueva colección viene á completar la Patrología latina y griega de Migne. Como puede comprenderse fácilmente, esta obra monumental es indispensable

ble para todo aquel que quiera hacer estudios profundos y objetivos sobre teología dogmática, exégesis, historia eclesiástica, liturgia, etc. Será editada por la librería Gabalda, de París (rue Bonaparte, 90).

El Canónigo Forget, Profesor de Lovaina, se ha encargado de la sección árabe del *Corpus*. Notemos, por fin, la publicación del volumen *Semaine d'Ethnologie religieuse*. Es una reseña analítica de la primera sesión de esta clase celebrada en Lovaina, como ya saben nuestros lectores, desde el 27 de Agosto al 4 de Septiembre de 1912. Contiene unas 35 conferencias-cursos, dadas sobre la historia de las religiones y la etnología.

Congresos.—En el *Congreso internacional de ciencias históricas* celebrado en Londres tomaron parte los siguientes escritores belgas, cuyos trabajos presentados también hemos de citar: el Profesor CAUCHIE (Lovaina), *Les Archives du clergé de France*; R. P. DELAHAYE, Presidente de los Bolandistas (Bruselas), *Saint Laurent et son martyre*; el Sr. H. PIRENNE (Gante), *Les Etapes Sociales de l'évolution du capitalisme du XII^e au XIX^e siècle*.

—La *Fédération archéologique et historique* de Bélgica ha celebrado en Gante su XXIII sesión. En ella se dió cuenta de un estudio del Canónigo A. Cauchie sobre la historia del jansenismo en Bélgica, con el objeto de promover las indagaciones críticas que el asunto merece.

—En el *Congreso flamenco de Filología é Historia*, tenido igualmente en Gante del 20 al 22 de Septiembre, el R. P. Callaey (O. M. C.) dió algunas conferencias notables sobre *Los Begardos en los Países Bajos durante la Edad Media*, estudiando sus orígenes, sus ocupaciones y lo que les diferenciaba de los “hermanos del libre espíritu”.

—En Lovaina se ha celebrado, del 27 de Agosto al 4 de Septiembre, la segunda *Semana de Etnología religiosa*. He aquí los nombres de los que tomaron parte y los temas de sus trabajos: R. P. W. SCHMIDT, estudio sobre *L'histoire et la méthode de l'ethnologie*; R. P. PINARD, *L'étude des religions dans l'antiquité et l'application de la méthode historique à cette au XIX^e siècle*; R. P. BOUVIER, *Le Totémisme et ses rapports avec la religion*; M. I. SCHRYMEN (Utrecht), *Les rapports de la Sociologie avec la religion*; R. P. LEMONNIER, O. P., *Le caractère éthique de la religion chez les non-civilisés*; reverendo P. DE MUNNYNEK, O. P. (Friburgo), *L'objet, la tâche scientifique, la méthode de la psychologie religieuse*; R. P. SCHMIDT, *La mythologie en général, la mythologie astrale*. Se dedicaron algunas otras conferencias al Islam, estudiando su historia, su doctrina y su vida interior. Por las tardes tenían lugar interesantísimas conversaciones é informaciones directas de los misioneros.

Conferencias.—Nos haríamos demasiado prolijos si fuésemos á mencionar las conferencias que se dan en los Círculos de estudios, Sociedades y Seminarios establecidos en el seno de la Universidad. Citaremos tan sólo, de la lista de las que se darán en el curso presente de 1913-1914 en el *Instituto Superior de Filosofía*, aquellas que más puedan interesar: R. MACRE (Lovaina), *L'art religieux du XIII^e siècle*; E. JANSSENS (Lieja), *La morale de la solidarité*; M. GRABMANN (Viena), *Saint-Thomas commentateur d'Aristote*; M. DEFOURNY (Lovaina), *Le droit international naturel*.

Concursos y premios.—En el concurso de 1912 para los graduados ofi-

ciales han obtenido pensiones de viaje de 4.000 francos siete doctores de la Universidad de Lovaina. Las cuatro pensiones anuales de 2.000 francos sacadas á concurso este año las han ganado estudiantes de la misma Universidad. Esto demuestra la altura á que se encuentra la Universidad católica sobre todas las del Estado.

Movimiento social: Congresos.—El 21 de Septiembre pasado se ha reunido en Bruselas el *Segundo Congreso sindical femenino*. En él se ha estudiado largamente la situación de las obreras á domicilio, la enseñanza profesional y el aprendizaje en los talleres femeninos, deplorando una vez más la insuficiencia de la inspección.

Las principales conclusiones presentadas por la Secretaria Mlle. de Hacne y aceptadas por el Congreso fueron: 1.^a, que los Sindicatos y Círculos de estudios empleen todos los medios posibles para poner en conocimiento del público los abusos escandalosos del trabajo á domicilio de que son víctimas las obreras, acudiendo, por ejemplo, á las exposiciones, mítines, conferencias, hojas volantes, artículos en los periódicos burgueses, etc.; 2.^a, que se emprenda una propaganda activa é incesante por todo el país en favor de la organización de todos los obreros y obreras á domicilio; 3.^a, que sea inscrito en la ley el principio del *salario mínimo*.

A fin de que la Acción social resulte más eficaz y la dirección sea más uniforme en el movimiento social cristiano, las Ligas centrales femeninas, ó, mejor, las Federaciones de Sindicatos femeninos, acordaron afiliarse á la *Confederación general de Sindicatos cristianos y libres de Bélgica*.

El *primer Congreso sindical cristiano* reunido el año pasado en Malinas fusionó la Confederación de Sindicatos de las provincias flamencas con la de los Sindicatos de las provincias walonas, dando así al movimiento sindical lo que le era más indispensable: la unidad de programa y de dirección. Los progresos realizados después de esto son la demostración más palmaria de la utilidad y necesidad de la centralización de todas las fuerzas sindicales. El segundo Congreso celebrado este año en Bruselas ha precisado una vez más cuáles son los mejores medios de propaganda.

La última estadística hace subir á 1.315 los Sindicatos cristianos existentes en Bélgica con 102.177 sindicados. Muchos de los Sindicatos cristianos belgas han entrado en las vías de la *Federación internacional* (como si dijéramos, la "Internacional católica"). Lo que más contribuye á dar fuerza, vigor y expansión al sindicalismo cristiano de Bélgica, asegurándole un porvenir glorioso, es la obra de preparación intelectual y moral que se hace entre nosotros por las *Semanas Sociales*, continuada en los *Patronatos*, en los *Círculos* y *Jornadas de Estudios sociales*. Las *Semanas Sociales* celebradas este año en Septiembre en Lovaina (en flamenco) y en Lieja (en francés) fueron un verdadero éxito. No podemos detenernos á reseñarlas. Por lo demás, es fácil á cualquiera adquirir los *Comptes-rendus* detallados dirigiéndose al *Secretariat general des Unions Professionnelles* en Gante.

En fin, hoy podemos decir que no hay en Bélgica centro industrial de alguna importancia que no tenga una organización sindical cristiana.

FR. RAYMOND-M. MARTÍN, O. P.

Lovaina, Diciembre de 1913.

AUSTRIA

La vida católica.—Ya hice mención alguna otra vez en estas Crónicas de la *Unión católica popular* (Katholischer Volksbund), cuyo fin es excitar, conservar y propagar la vida verdaderamente práctica católica entre todas las clases sociales y señaladamente la popular. La Unión se fundó en 1910. El 9 de Octubre próximo pasado celebró en Viena una Asamblea presidida por el reverendísimo Sr. Arzobispo Dr. Gustavo Federico Piffl, en la que el director general de la Unión hizo el resumen de todos los trabajos y resultados obtenidos por esta benemérita institución. La *Unión católica popular* cuenta hoy con 21.882 miembros repartidos en todo el Imperio, principalmente en la parte occidental, y con 237 sucursales. La mitad de estas agrupaciones radican en Viena, en donde la Unión tiene su Centro principal y ejerce con preferencia su apostolado. Durante el presente año ha celebrado en diversas poblaciones del Imperio 614 reuniones y 585 conferencias privadas. Además se han dado numerosos cursos especiales sobre materias sociales á los estudiantes, maestros, industriales y obreros. El número de folletos, periódicos y hojas de propaganda y buena lectura repartido gratuitamente subió á 552.421 ejemplares, todo lo cual hace un bien extraordinario así como contribuye á dar vida á la prensa católica y á los buenos escritores. Las campañas de propaganda se han hecho alrededor de los temas referentes á la indisolubilidad del matrimonio, la escuela confesional ó religiosa, sobre el Congreso Eucarístico y Jubileo constantiniano. Esta persistente labor apologética y social que lleva por lema el *instaurare omnia in Christo* de Su Santidad Pío X, anima y despierta maravillosamente las energías católicas con los éxitos alcanzados, y todo el mundo ve próximo el día en que los católicos de todo el Imperio, sin distinción, han de unirse en *bloque* imponentísimo que venza en todos los órdenes al común enemigo.

El Arzobispo de Viena, en su alocución á los congresistas, insistió mucho en la finalidad religiosa y moral que debe darse á todas estas obras para que Dios las bendiga, recomendando principalmente las "misiones". "Deseo —dijo— y pido que la *Unión católica popular* se mantenga en el espíritu de la doctrina católica y en contacto íntimo con el episcopado austriaco. Yo espero que así venceremos pronto (aunque la lucha haya de ser terrible en Austria) la impiedad y el indiferentismo religioso. Deben cesar todas las disputas y rencillas contra la *Unión* salidas de entre nosotros mismos, "ex propriis castris". Firmes en la fe y en la obediencia al Papa, en lo que debemos ser todos una misma cosa, todo lo demás es secundario y despreciable para hombres de buena voluntad." El Alcalde de Viena Dr. Weisskirchner, digno sucesor de Carlos Lueger en la Acción social católica, saludó entusiásticamente á la Asamblea, ponderando sus trabajos y terminando su discurso con estas palabras: "Viena debe permanecer á todo trance germánica y cristiana."

Los dominicos y la Acción social.—Secundando este movimiento general en la nueva forma de actuar el Catolicismo en la vida social, nuestra Orden empieza á tomar parte muy importante en la Acción directa y en la reconquista del pueblo, valiéndose de todos los medios que la experiencia en-

seña ser más eficaces para llevar la verdad á las almas, no esperando á que ellas vengan á buscarla. Desde el 1.º de Octubre los Padres de Olmütz vienen publicando un periódico que ha tenido una aceptación extraordinaria hasta el punto de que hubo necesidad de hacer *cinco ediciones* del primer número, tirándose entre todos nada menos que 25.000 ejemplares. El periódico se titula *Pán psicházi* (El Señor viene) y se dedica casi exclusivamente á fomentar entre los niños la devoción al Santísimo Sacramento y la comunión; pero, no sólo los niños, sino los adultos lo leen con mucho gusto y gran devoción.

—En Pilsen, ciudad también muy importante de Bohemia, acaba de ser solemnemente consagrada por el Cardenal Arzobispo de Praga León Skrbensky una nueva iglesia de la Orden que será centro de una gran Acción religiosa y social. La gran obra religioso-social que va á emprenderse es la del *Catecismo*.

Se tiene el pensamiento de organizar en gran escala y con todos los adelantos de la Pedagogía esta obra fundamental de regeneración cristiana, de la que ya iremos dando cuenta á nuestros lectores.

El VII Congreso Sindical de Viena y el Socialismo austriaco.—Para ver el campo sobre que tenemos que operar y el enemigo á quien tenemos que combatir bueno será que digamos algo del Socialismo, el cual se presenta aquí, como en casi todas partes, al menos *oficialmente*, como enemigo del Catolicismo. La Confederación general del trabajo, principal organización socialista del Imperio, cuenta actualmente con 428.363 afiliados y un capital de 15.864.000 marcos. Las juventudes socialistas tienen unos 12.000 adherentes.

Durante los días 6 á 11 de Octubre los *sindicalistas* austriacos, más ó menos independientes del partido organizado, celebraron en Viena el séptimo de sus Congresos. Los delegados eran unos 330 y representaban á 400.000 obreros. Inauguró las sesiones el Secretario de la Comisión general de las Confederaciones nacionales Carlos Lepin, el cual hizo mención, en primer término, condenándola, de la *separación* de los sindicatos cheques, y haciendo votos por que, dejándose de ciertos exagerados sentimientos *nacionalistas*, todos los obreros formasen una gran masa de luchadores *austriacos*. El delegado de los sindicatos polacos, país en donde el sentimiento nacionalista es tan vivo, proclamó igualmente el principio del *centralismo*, diciendo que los obreros deben preocuparse ante todo de su redención del capitalismo y que para esto era imprescindible la unión de todos y, por consiguiente, que debía mantenerse la disciplina centralista.

El Congreso se pronunció en masa contra las tendencias *nacionalistas* y *separatistas* que habían mostrado algunos sindicatos, haciéndose eco de las diversas opiniones políticas que sobre este punto están siempre á la orden del día en todo el Imperio.

Respecto á la política y á las cuestiones propiamente sociales, los delegados sindicalistas tronaron contra el Parlamento por no haber hecho nada positivo en favor del proletariado en todo un año de discusiones estériles. Pidieron la pronta votación de la ley sobre seguros de la vejez é invalidez, la reforma de la ley de huelgas, la abolición de la libreta obrera, la limitación de la jornada del trabajo á diez horas en todas las industrias y á ocho en los trabajos continuos y en los ferrocarriles, el descanso dominical, prohibición

absoluta del trabajo nocturno á las mujeres y niños, reglamentación del trabajo á domicilio, etc., etc.

Respecto á los beneficios obtenidos por la intervención en el contrato del trabajo se hizo constar que en contratos valederos por tres años y que afectan á 104.000 obreros se había logrado una reducción de seis millones doscientas setenta y cinco mil horas y una elevación en los salarios que representa 27.311.000 coronas. La mayoría de estas aspiraciones las aceptamos los católicos, y, francamente, no se ve la razón de por qué para hacer profesión de sindicalista se haya de renunciar al Catolicismo y combatirlo, como lo hacen los jefes del Socialismo. No tardará el día en que se despejen muchos de estos equívocos.

FR. GUILLERMO SCHLÖSSINGER, O. P.

Olmütz, Noviembre de 1913.

ARGENTINA

El Catolicismo social y el Socialismo.—La población bonaerense, y en general la de toda la República, es, en su inmensa mayoría, si no católica, al menos *conservadora*. El Socialismo, con todas sus doctrinas radicales del orden político-religioso y social, es, entre nosotros, una planta exótica. Sus triunfos últimos, de los que en la anterior ya hice mención, son realmente debidos á circunstancias casuales. No obstante, sería ya pueril y funestísimo negar que constituye un serio peligro. Entre nosotros priva el Socialismo de factura italiana (por virtud de la emigración), que es revolucionario y hasta anarquista. En algunos años ha logrado introducirse en los grandes centros de población en que hay fábricas, y, lo que peor es, se ha extendido también por el campo conquistando á muchos colonos.

La reacción católica y *conservadora* ha empezado, aunque un poco tarde, pues aquí, como en otras partes, los mayores obstáculos con que se tropieza para la organización son los mismos capitalistas, que ni ayudan ni ceden en nada, bien sea porque no se percatan del peligro que corren ó porque no quieren imponerse ningún sacrificio. No es que sean malos esos capitalistas y que ejerzan conscientemente esas "explotaciones sobre el obrero", que son la mejor arma del Socialismo; son buenos, pero indiferentes y poco cuidadosos para estudiar el estado social y el peligro que á la larga corren sus intereses.

Hace algunos años se constituyó la *Liga social argentina* que hoy dirige el ilustre patricio Dr. Navarro Lamarca, antiguo Profesor de Economía en la Universidad de Buenos Aires y después Director de la *Compañía de ferrocarriles del Pacífico*, en cuyo cargo pudo experimentar la necesidad de organizar en católico al proletariado con el programa que señalara León XIII, á fin de que, dando á los obreros lo justo y lo conveniente, se evite la lucha de clases y el intento de reivindicaciones injustas y sobre injustas ilusorias. La *Liga social* aún no ha entrado por la organización profesional en sindicatos y gremios, como se hace en Europa, aunque el Dr. Lamarca, que ya ha viajado por Bélgica, Alemania, y otros países en que florece el Catolicismo social, tenga esos propósitos.

Hoy tenemos los círculos de obreros, que sirven de base; hay varias es-

cuelas especiales para los mismos y en la capital una Biblioteca con unos 6.000 volúmenes para que los trabajadores se vayan orientando é instruyendo. Además está ya establecido el *Secretariado general*, la *Bolsa del Trabajo*, varias *sociedades de socorros mutuos* y algunas *Cajas rurales*. Por ahora el capital de la Liga no pasa de 300.000 pesos, pero hay bastante entusiasmo entre los pocos hombres que se dedican á la Acción social católica y entre los mismos obreros. Ultimamente las fuerzas católico-sociales han querido hacer un acto de presentación en la capital, y realmente el resultado ha superado á todas las esperanzas, siendo una verdadera sorpresa para el Socialismo y la opinión indiferente. Los Círculos de obreros á que hemos hecho referencia organizaron un mitin monstruoso y una gran manifestación en la que los obreros católicos dieron pruebas de disciplina, de consciencia y firmeza en sus convicciones, así como de respeto para las ajenas y para la libertad consagrada por las leyes nacionales. En medio del mayor entusiasmo que se reflejaba en aquella enorme masa de hombres no se oyó nada de ¡abajo! ni de ¡muera!... La columna de manifestantes ocupaba diez cuadras (manzanas de casas) y se calcula que tomarían parte en el acto unos 20.000 hombres. Los rótulos de los estandartes y banderas que llevaban los obreros en sus manos expresan todo un gran programa de justas reivindicaciones sociales:

“Que se sancione la ley de accidentes.” “Queremos casas para obreros.” “Queremos ley de gremios.” “Guerra al alcohol.” “Nuestra bandera es la de la Patria.” “Queremos la jubilación de los ferroviarios.” “Queremos familia, propiedad y Patria.” “Queremos la ley sobre el trabajo á domicilio.” “Protección al ahorro en las ventas por mensualidades.” “Queremos la ley protectora del salario.”

Los principales *leaders* de este gran movimiento que en adelante tanto ha de influir en la vida pública, son: Monseñor D'Andrea y los Dres. Bas, Goyena, Gorostazu, Caferatta, O'ffarell y Vaudagnoto.

Teodoro Roosevelt y la Universidad de Buenos Aires.—Nuestra Universidad ha conferido el título de Doctor, *honoris causa*, al Expresidente de los Estados Unidos Mr. Teodoro Roosevelt. Con este motivo el Exministro argentino Dr. Ceballos pronunció un discurso que ha sido muy comentado. Al mismo tiempo que ensalzó el Sr. Ceballos á Mr. Roosevelt, principalmente por su política referente al Canal de Panamá, con el que todo el mundo saldrá beneficiado, puso sus cortapisas á la tendencia imperialista y absorbente de los Estados Unidos y á la doctrina panamericana de Monroe. Respecto á lo primero, el Sr. Ceballos dijo que los Estados Unidos deben limitar su influencia á aquellas pequeñas repúblicas del Centro, cuyas desavenencias y desórdenes interiores provocan á la continua la intervención europea; y con referencia á la doctrina de Monroe declaró el Exministro argentino que nuestra República no acepta el panamericanismo en cuanto significa exclusión ú hostilidad hacia Europa, de la que recibe emigrantes y grandes recursos económicos. Mr. Roosevelt, al contestar, recogió la leccioncita del Sr. Ceballos y declaró ingenuamente que la Argentina no necesitaba de la doctrina de Monroe; pero se lamentó de que aún hubiese en América países que viven en perpetua revolución, con lo que dan á entender su incapacidad para gobernarse por sí mismos.

La emigración española en Uruguay.—Hasta aquí han llegado noticias alarmantes de la situación en que se encuentran algunos emigrantes españoles en la vecina República del Uruguay. Parece ser que muchos obreros españoles, llegados á este país en busca de trabajo y mejor fortuna no encontraron ni lo uno ni lo otro, sino el más triste de los abandonos y la completa miseria. El llamado "Alojamiento de inmigrantes" no pudo ampararlos por más de cinco días, que es el máximo que permite el Reglamento. El *Diario Español*, periódico de Montevideo y órgano de la colonia española de aquella República, se ha ocupado en varios números del mes de Septiembre de esta cuestión, en la que parece que ya ha intervenido el representante de España para ayudarles á repatriarse. Aun cuando en casi todos los países se ha legislado sobre la emigración, fenómeno inevitable y casi necesario en la vida moderna, y en muchos exista la *Sociedad de San Rafael* para la protección de emigrantes (en España existe con el nombre de *Asociación Ibero-Americana de San Rafael*), sin embargo, aún no está lo suficientemente atendida y reglamentada.

Por eso hemos tomado en consideración y aplaudido en nuestra Crónica anterior los acuerdos de la primera Asamblea de la colonia española en esta República sobre este particular.

España en la Argentina.—Los españoles Sres. Pont y Vehils están gestionando con el Gobierno del Estado de Corrientes una concesión para el Sindicato que representan que les permita realizar en gran escala la explotación del algodón. En compensación de las ventajas que solicitan, el Sindicato se compromete á invertir un capital de *siete millones de pesos oro* en la adquisición de las tierras y explotación de los cultivos, enviando después el producto en su estado natural á las manufacturas españolas. Puede halagarnos de veras este acontecimiento económico toda vez que con la explotación en forma de este rico textil tomará vuelo entre nosotros este naciente cultivo, verdaderamente rudimentario, por haberle faltado hasta ahora el impulso de una empresa seriamente interesada en ello; la satisfacción es doble por venir de la Madre patria esta gran iniciativa. El triunfo puede ser muy grande y provechoso, pues, según los técnicos en la materia, el algodón de las zonas tropicales de nuestra República es de calidad superior al de los Estados Unidos en la finura y longitud de sus hebras, en el rendimiento del cultivo y hasta en las mayores facilidades y economía de la plantación y cosecha. Las experiencias hechas últimamente antes de la constitución del Sindicato han dado los siguientes resultados: que los filamentos del algodón correntino alcanzan una longitud media de 60 milímetros, mientras que el de Georgia sólo llega á 50; que el capullo de nuestro algodón es más sedoso y más grande que el de Georgia y Nueva Orleans, y pierde menos que éstos por razones climáticas. En cuanto á la capacidad productora de la tierra, las ventajas de nuestro país sobre los Estados Unidos son enormes, pues en esta última nación la hectárea produce unos 335 kilogramos de algodón, y en Corrientes, Alto Paraná y el Chaco, la producción media es de 800 kilogramos por hectárea. Además, la cosecha en nuestra zona algodонера no corre los mismos riesgos que en Norte América y otros países, en donde son frecuentes las heladas, que retardan el crecimiento y amenguan la consistencia y calidad del ar-

título; en las zonas arriba citadas las heladas son rarísimas y no ocurren nunca en la época del crecimiento y formación de los capullos. Por último, el algodón de Corrientes es un verdadero árbol que dura varios años, produciendo casi sin interrupción, mientras que en otras partes el cultivo es casi exclusivamente anual y reclama, como es claro, plantaciones continuas. En tales condiciones, repito, que el algodón argentino y, como consecuencia, los tejidos españoles (si esto prospera) pueden llegar en breve á competir con los Estados Unidos, que hoy producen el 75 por 100 de la producción mundial algodонера.

Necrología.—Ha fallecido el Dr. Vicente Quesada, que se distinguió como abogado, publicista y diplomático. Había nacido el 5 de Abril de 1830. Deja producciones literarias muy estimables. *Los Recuerdos*, *El Crepúsculo de la tarde*, *Lejos del Hogar*, *El Arpa* son trabajos preciosos que siempre se leerán con gusto. Como historiador es sereno, imparcial y verídico. Para demostrar el prestigio de que gozaba como diplomático bastará recordar que en 1897 fué designado “árbitro único” para dirimir las contiendas internacionales pendientes en aquella época entre Méjico y los Estados Unidos.

FR. REGINALDO DE LA CRUZ SALDAÑA RETAMAR, O. P.

Buenos Aires, Noviembre de 1913.

COLOMBIA

El primer Congreso Eucarístico nacional.—La celebración de un Congreso Eucarístico ó de cualquier otra solemnidad religiosa, por concurrida y espléndida que resulte, en una nación católica, como lo es esta República, no indica otra cosa que la permanencia en la fe de un grupo considerable de católicos con el suficiente entusiasmo para congregarse de todos los ángulos del país en un punto determinado y hacer allí pública confesión de sus creencias; pero cuando á estas manifestaciones espontáneas de la fe católica se unen hoy todas las fuerzas sociales y el gobierno en pleno de la nación, entonces esas manifestaciones religiosas adquieren la categoría de hechos sociales sintomáticos de gran transcendencia que sirven para rectificar ó desmentir ciertas modernas apariencias políticas, ciertos sectarismos artificiales y pasajeros, afirmándose el Catolicismo como una fuerza social de primer orden que no desaparece ni puede desaparecer del suelo en donde una vez echó raíces. Esto es lo que ha ocurrido en Colombia con la celebración del grandioso, espléndido y emocionante primer Congreso Eucarístico nacional que tuvo lugar en Bogotá desde el 8 al 14 de Septiembre de 1913. Colombia entera, puesta á los pies de Jesús Sacramentado, demostró una vez más que es y será una República católica; que sus instituciones democráticas, no sólo no son incompatibles con el Catolicismo, sino que tienen en él su más firme sostén para que no degeneren en los vicios de la oligarquía ó demagogia, antes por el contrario, desarrollen todas sus virtualidades en gran parte entumecidas, en favor de la prosperidad nacional y de la elevación de las clases humildes.

Hacemos constar, en primer término, que la felicísima idea de la celebración de un Congreso Eucarístico surgió de la mente de un grupo de entusiastas jóvenes católicos, estimulados por los éxitos grandiosos, así religiosos como sociales, de los Congresos Eucarísticos de Inglaterra, España, Francia, Alemania, Italia, Bélgica y Austria, en el antiguo mundo, y por los del Ecuador y Venezuela en el nuevo.

En la *Conferencia Episcopal*, reunida en Bogotá por el mes de Marzo de 1912, se presentó y fué aceptado el proyecto, dirigiendo los prelados al pueblo una alocución entusiasta en que se decía: "Al invitaros formalmente, carísimos hermanos, al Congreso Eucarístico, esperamos que acataréis nuestro llamamiento entrando á la parte en la celebración de tan espléndidas solemnidades." El pueblo colombiano respondió en masa y con entusiasmo inusitado á este llamamiento de sus Prelados, y al momento empezaron los trabajos preparatorios, en que rivalizaron todas las clases sociales. Su Santidad el Papa Pío X bendijo tierna y efusivamente tan generosos esfuerzos.

El 8 de Septiembre pudo decirse que toda la nación colombiana se hallaba representada en la capital para ofrecer público y solemnísimo homenaje á Cristo Redentor. Allí, en primer término, el Excmo. Sr. Presidente de la República, las Cámaras con sus presidentes, la Corte Suprema de Justicia, representantes de todos los Departamentos, provincias y ciudades, Corporaciones científicas y Asociaciones de todo género y, en fin, muchedumbres inmensas de fieles de todos los pueblos presididas de los Príncipes de la Iglesia. Siete días duraron las sesiones del Congreso. En los templos y en las Asambleas se escuchó la voz de los oradores más eximios y elocuentes de la República. Uno de los números más notables del Congreso fué la *Exposición Eucarística* que se inauguró el día 9 en uno de los pabellones del "Parque de la Independencia". En ella se reunieron los objetos más ricos y artísticos que se destinan al culto en las principales iglesias de la República.

En la mañana del 10 pudo contemplar Bogotá uno de los espectáculos más tiernos y conmovedores que desde su fundación haya admirado: fué la primera comunión de algunos millares de niños que se verificó en todas las iglesias de la ciudad. Sólo en la Catedral el Sr. Arzobispo Primado, acompañado de varios sacerdotes, suministró el Pan de los Angeles á cerca de 4.000 niños. Poco antes de las doce empezó el desfile infantil, al que se agregaron los alumnos de todos los colegios, dirigiéndose al "Parque de la Independencia", en donde el Ilmo. Sr. Herrera Restrepo les dirigió una tierna alocución, á continuación de la cual los niños de primera comunión hicieron solemne profesión de fe y renovaron las promesas del Bautismo.

El día 11 empezó el Triduo de la Exposición diurna y nocturna del Santísimo Sacramento en la Basílica, ocupando la cátedra sagrada en las misas pontificales de las nueve el primer orador colombiano y Terciario dominico Dr. Carlos Cortés Lee, de quien se dijo autorizadamente que era "honor de la tribuna católica, preza de la intelectualidad colombiana y alto orgullo de la raza latina", y considerándose sus sermones, según testimonio unánime de la prensa, como los mayores acontecimientos religiosos y literarios del Congreso Eucarístico.

El día 12 tuvo lugar la Procesión desde San Ignacio al *Templo del Voto*

nacional, en donde se bendijo una hermosa estatua en bronce del Sagrado Corazón de Jesús, á la cual Procesión acudieron cerca de 10.000 damas de la aristocracia colombiana.

El día 13 se celebró la última Asamblea general del Congreso, en la que se leyeron las conclusiones adoptadas por las secciones y se acordó el nombramiento de una Comisión para que represente á Colombia en el próximo Congreso Eucarístico Internacional que se celebrará en Lourdes. En esta reunión tomaron la palabra el Ilmo. Sr. Eduardo Maldonado y el Dr. José Vicente Concha, Presidente del Senado y, según se dice, futuro Presidente de la República en el período constitucional de 1914-1918.

Digno remate de tan grandiosas y espléndidas solemnidades fué la gran Procesión que tuvo lugar en la tarde del día 14, á la que concurrieron más de 100.000 almas. En ella formaban el Excmo. Sr. Presidente de la República, dos arzobispos, siete obispos, 400 sacerdotes, las autoridades civiles y militares, Comisiones de las Ordenes y Congregaciones religiosas, de la prensa, de las Asociaciones y Circulos católicos, del comercio, las academias, colegios y escuelas con infinidad de estandartes y banderas del Papa y de la República y cubriendo la carrera el Ejército nacional, rindiendo las armas al Rey de los reyes y Dios de los ejércitos. La Sagrada Custodia iba en carroza imperial tirada por seis caballos y en ella iban también el Primado de Colombia y Arzobispo de Bogotá, acompañado del Arzobispo de Medellín y del Obispo de Garzón. La carroza iba rodeada por los demás obispos vestidos de Pontifical y por los alumnos de la Escuela militar, que la hacían guardia de honor.

La Procesión duró desde la una hasta las cinco de la tarde, no logrando la lluvia deslucirla ni desorganizarla en lo más mínimo. Al llegar la imponente comitiva á la plaza de Bolívar de regreso á la Basílica de donde partió, aquella ingente multitud de más de 100.000 almas prorrumpió en atronadores y entusiastas vivas á Jesús Sacramentado y á la Religión que quedarán fuertemente grabados en el alma y en la historia de los colombianos.

Últimos acontecimientos.—Los últimos acontecimientos políticos, circunscritos á las relaciones entre los dos partidos que alternan en el Gobierno, el católico y el liberal, han dado por resultado una noticia muy grata para los católicos. Parece ser que los dos bandos político-religiosos se han convenido para elegir Presidente de la República en las próximas elecciones al Sr. D. José Vicente Concha, Abogado católico de mucho prestigio y de gran carácter. Creemos que cuando vean la luz estas líneas el telégrafo habrá confirmado esta nueva, que sería muy feliz para los intereses de la Religión y de la Patria.

—Este año se ha celebrado en Bogotá con pompa extraordinaria, *el 12 de Octubre*, aniversario del descubrimiento del Nuevo Mundo. El mismo día se dió un gran ejemplo de *españolismo*, pues parece ser que se tomaron estos dos acuerdos: trasladar de nuevo á la Basílica primada los restos del inmortal conquistador D. Gonzalo Ximénez de Quesada y levantar en una plaza de Santa Fe de Bogotá una buena estatua de bronce al mismo Quesada, fundador en 1538 de la ciudad.

—Sentidas muertes, sobre todo para el partido católico, ha tenido que

lamentar en estas últimas semanas nuestra República. En Octubre falleció en Berlín, después de dolorosa operación, Mons. Carlos Montagnini, Delegado de la Santa Sede cerca del Gobierno de Colombia. Han fallecido igualmente D. Jesús A. Mesa y D. Enrique Alvarez Bonilla, ambos pedagogos insignes y maestros de muchos que hoy lo son notables en la República. El Sr. Mesa conquistó su gloria principalmente en la tribuna del Congreso, defendiendo con tenacidad y elocuencia los intereses del Catolicismo; el Sr. Alvarez Bonilla brilló en el campo apacible de la amena literatura. La traducción en octavas reales de *El Paraíso Perdido* es quizá lo mejor que se ha producido aquí en lengua castellana. También es notabilísimo y digno de que se conozca más en España y América el poema modelo *El Macabeo*, debido, igualmente, á la inspiración del vate tunjano Sr. Alvarez Bonilla.—R. I. P.

La República de Panamá y el IV centenario del descubrimiento del Pacífico por Vasco Núñez de Balboa.—Alguna vez se me había de presentar ocasión de hablar de esta pequeña *republiquita* de Panamá, desprendida del solar de Colombia. Al fin, parece que con sus 87.480 kilómetros cuadrados y su escaso medio millón de habitantes, se siente próspera y feliz. Su actual Presidente, D. Belisario Porras, goza, en verdad, de grandes prestigios y simpatías, y parece que administra con honradez el bien público; quizás se presten mejor á esto los pequeños Estados que los grandes. Por de pronto, Panamá será uno de los pocos Estados que no tienen deuda y que salda generalmente sus presupuestos con *superávit*; el del último ejercicio económico fué de *tres millones de francos*. Además, tiene en depósito en los Estados Unidos 6.000.000 pesos oro. El gran movimiento que hay aquí de intereses y de gente de negocio con motivo de las obras del Canal, junto con la visión del porvenir económico y comercial que éste va á traer, ha infundido en el ánimo del Gobierno de esta República cierto espíritu de empresa y de saludable iniciativa en el desarrollo intensivo de la riqueza del país que ya quisiéramos ver en algunas de las otras repúblicas hermanas mayores. El suelo de Panamá que tiene condiciones de cultivo se está cubriendo de colonias agrícolas según todos los adelantos de la agronomía. Hay algunas, como la de Nueva Gorgona, que pueden servir de modelo á las mejor montadas. En todas ellas abunda bastante el obrero español, atraído por la oferta que hace el Gobierno á todo inmigrante adjudicándole en plena propiedad cinco hectáreas de terreno, todo gratuitamente. De los españoles que trabajan en el Canal son muchos los que solicitan pasar á las colonias agrícolas. El gran desarrollo que ha tomado la agricultura se ha hecho principalmente con el cultivo del café y del cacao, que da grandes resultados, así como el de los plátanos, que se van exportando en grandes cantidades á los Estados Unidos.

Y vengamos ahora á lo principal que quería reseñar en este párrafo, que es la conmemoración del descubrimiento del Pacífico por nuestro gran Núñez de Balboa. Ningún sitio más apropiado que éste, por donde pronto se unirán los dos Océanos. La solemnidad tuvo lugar el 25 de Septiembre, concurriendo á ella el Presidente de la República con su Gobierno, el Obispo de la diócesis Dr. Rojas, el Cuerpo diplomático, otras muchas corporaciones y las Juntas directivas del "Centro Español" y "Sociedad Española de Beneficencia" y el concurso de gente que se deja suponer. Como el acto principal que había

de celebrarse era la colocación de la primera piedra de la *Exposición Nacional de Panamá*, la cual habrá de inaugurarse, Dios mediante, el 3 de Noviembre de 1914, se empezó por la bendición que dió el Sr. Obispo del terreno (15 hectáreas) que aquélla ha de ocupar. Acto seguido, el Presidente colocó la primera piedra, dentro de la cual se depositaron, además de las cosas de siempre, unas banderitas españolas y panameñas, para transmitir á las futuras generaciones el testimonio del hermoso simbolismo que encierran. Después de breves palabras del primer Magistrado de la República, el Sr. Ministro de Fomento D. Ramón Acevedo pronunció un elocuente discurso explicando el significado de la Exposición nacional é invitando á tomar parte en ella á las demás repúblicas vecinas, así como también á España y Estados Unidos. Los acordes del himno panameño y de la Marcha Real española se confundieron con los aplausos que arrancó el final de su discurso, en que cantó las glorias de la Madre España y las proezas de su hijo Núñez de Balboa. En honra y alabanza suya se celebrará la Exposición, según se manifiesta en el decreto presidencial, proponiéndose además como fines estrechar las relaciones hispanoamericanas y mostrar al mundo la vitalidad de que ya disfruta, como dijimos, la joven y pequeña República, pues la Exposición abarcará las siguientes secciones comprensivas de toda su vida social: a), agricultura; b), caza y pesca; c), minería; d), ganadería; e), Artes liberales; f), Bellas Artes; g), Artes industriales; h), Historia; i), educación; j), Administración pública.

El Gobierno panameño ha hecho donación á España de 900 metros cuadrados para exposición de sus productos nacionales y la colonia española elevará una Exposición á S. M. el Rey de España para que esta nación tome parte activa y preponderante en el certamen, á fin de que al abrirse el Canal interoceánico el comercio español éntre con fuerza en la competencia universal.

FR. SALVADOR RUIZ, O. P.

Chiquinquirá, Noviembre de 1913.

FILIPINAS

El nuevo Gobernador general Mr. Francis Hurton Harrison.—El 6 de Octubre de este año de gracia de 1913 hizo su entrada triunfal en Manila el nuevo Gobernador general de las Islas Filipinas Mr. Francis Hurton Harrison, enviado por la República Norteamericana. Su llegada á estas Islas fué un acontecimiento solemnísimo como jamás se registró otro análogo en toda nuestra historia colonial. La bahía de Manila hallábase cuajada de lanchas artísticamente empavesadas que hacían magnífica escolta al coloso barco en que venía el ilustre Gobernador. Nada diremos de las músicas, de las flores, de las ovaciones, de los vivas, de la muchedumbre inmensa de pueblo filipino que acudió de todas las islas, porque aquello era el delirio, el entusiasmo desbordado de las grandes masas. Y éstas no las formaban la gente bullanguera solamente: en aquella espontánea y brillantísima recepción encontrábanse las entidades obreras, las corporaciones oficiales, las sociedades

sportivas, literarias, políticas, comerciales é industriales, es decir, toda la fuerza filipina, dándose el caso de encontrarse allí en perfecta armonía de ideas y sentimientos, elementos, agrupaciones y partidos antagónicos que antes se hacían cruda guerra. Porque este es el fenómeno más singular; lo que no habían conseguido los anteriores gobernadores, es decir, desterrar de los filipinos la lucha enconada y fratricida de ideas y sentimientos que envenenaban toda la vida social del país, consiguiólo Mr. Harrison con el solo anuncio de su venida. Salta á la vista que hoy apenas se notan entre los que intervienen de una manera ó de otra en la cosa pública aquellas antiguas discordias, aquellos odios y aquellos mutuos ataques de los diferentes partidos políticos. Como por arte de encantamiento parece que todos los filipinos cambiaron en un solo día toda su manera de ser, no teniendo más que una sola idea y un modo único de considerar los intereses de la patria, poniendo á su servicio, no sólo la fe que heredaron en sus venas del solar de Hernando de Magallanes, Legazpi, Salcedo, etc., sino las costumbres y la hidalguía de la Madre España. ¿Por qué este cambio tan súbito é inesperado, que ¡ojalá! se hubiese verificado bajo la dominación de la antigua Metrópoli y no bajo la égida de la República que la hirió tan alevemente?

Significación política del partido democrático norteamericano para las Islas Filipinas.—La explicación de ese fenómeno social, de ese entusiasmo por el nuevo Gobernador y de esa unificación de los ánimos, que Dios quiera se consolide y perpetúe, hay que buscarla en lo que significa para nosotros la subida del partido democrático al Gobierno de los Estados Unidos con la elección de Mr. Wilson para Presidente de aquella República. Con esta elección se anunció para Filipinas el comienzo de un período totalmente nuevo y distinto del anterior; nada menos que el principio de la ansiada *Independencia*. En un principio nadie ó casi nadie creyó en ella, en la sinceridad de aquellas promesas, toda vez que éstas se habían echado á volar en los comienzos de la dominación yankee. El partido republicano que había mandado hasta ahora en los Estados Unidos nunca supo dar á su Gobierno en estas Islas una expresión ó significación clara; todos sus hechos y declaraciones iban envueltos en una gran vaguedad é incertidumbre que enconaba los ánimos, paralizaba las fuerzas y detenía el desarrollo de las energías y de los intereses insulares; eran muchísimos los que suspiraban por la antigua dominación española.

Pero hoy la situación es clara y definida; vamos derechos á la Independencia, y el que llegue ésta más ó menos pronto, en mejores ó peores condiciones y con aquellas naturales compensaciones que sean más ó menos gravosas ó deprimentes para la futura República, mirando lo que sucede en Cuba, esto depende en absoluto de nosotros mismos, de que este grande ideal con que se nos brinda concentre todas nuestras fuerzas y energías y las desarrolle con aquella sabiduría y moralidad que son indispensables para la realización del bien de la Patria y de la Religión, siendo la administración que hoy gestionen bajo su responsabilidad los patricios filipinos garantía y anuncio de lo que será su Gobierno futuro.

El partido democrático norteamericano otorga desde hoy á los filipinos una mayor participación en el Gobierno insular, concediéndoles por de pronto

una franca mayoría en la *Comisión*. “Así se verá—nos dicen—si somos ó no capaces de tener gobierno propio.” Este es, pues, el período por que atraviesa Filipinas en los momentos presentes, período de suma responsabilidad y que reclama de nosotros grandísima prudencia y enorme discreción. Se trata de un ensayo, de probar con hechos palpables é innegables la capacidad de los filipinos para asumir por sí mismos las riendas del Gobierno y formar parte en el concierto de las naciones independientes y dueñas de sus destinos.

Los directores de la opinión pública filipina tienen ahora la palabra, y háganse cargo de que de ellos depende todo nuestro porvenir.

La apertura del Parlamento y el “Mensaje” del Ejecutivo.—El 16 de Octubre tuvo lugar la apertura del Parlamento filipino. Todos los pasillos y huecos del salón de sesiones estaban abarrotados de gente; la espectación era enorme por oír el Mensaje del nuevo Gobernador general. Este lo leyó en persona, siendo sus palabras acogidas con unánime aprobación. El Mensaje del Jefe Ejecutivo puede resumirse, según un acreditado periódico de la localidad, en estas palabras: “Concordia, paz, amistad y buena inteligencia entre cuantos componen la comunidad de estas Islas, y economía en los gastos de la administración del Gobierno.”

Entresacaremos algunos párrafos para confirmación de todo lo dicho. Respecto á la independencia, Mr. Francis Hurton Harrison dijo estas palabras en nombre de su Gobierno: “El Presidente ha prometido que daría inmediatamente al pueblo de Filipinas, como el primer paso en la ejecución de su programa, una mayoría en la Comisión de nombramiento. De aquí que la Legislatura, por primera vez, tendrá en sus dos ramas una mayoría de ciudadanos filipinos. De consiguiente, los ojos del pueblo americano se fijarán en esta Legislatura, con la esperanza confiada de que dará al mundo una prueba de que estáis capacitados para el gobierno propio, y que perceptiblemente adelantará el día de la independencia.” El Gobernador encareció á la Legislatura el deber de fomentar las empresas y los negocios económicos del Archipiélago, simplificando, no obstante, la administración y disminuyendo los gastos públicos, cosa que no hicieron los Gobiernos anteriores con grave detrimento del Erario.

La enormidad de los gastos públicos y el excesivo número de empleados norteamericanos fueron los dos grandes vicios en que incurrió el anterior partido republicano y los que promete ahora subsanar el partido democrático con la intervención más inmediata y decisiva del elemento filipino.

Esta es, pues, la política que reina actualmente en Filipinas y á este fin se encaminan con entusiasmo las actividades de ambas Cámaras, secundadas por el honorable Gobernador general.

¡Dios quiera que veamos al fin brillar el día de nuestra redención y ansiada libertad é independencia!

Con motivo de la Exposición de California que se prepara para conmemorar el descubrimiento del Pacífico por Vasco Núñez de Balboa y celebrar la apertura del Canal de Panamá se han dado aquí en Manila algunas notas de antiespañolismo más ó menos agudo ó solapado. La cosa ha procedido del elemento oficial, ó sea del *Gobierno filipino*, que, por adular al de la República y congraciarse con él, ha pretendido como burlarse ingratamente de la

madre España, poniéndose él mismo en contradicción con el verdadero sentir del pueblo filipino, que sabe apreciar muy bien á quién debe su civilización substancial. Se trataba de que Filipinas tomase parte en la Exposición de San Francisco de California, lo cual nada tiene de particular y sí mucho de lícito y acertado; pero se quería hacer una como doble exposición de objetos: unos que representaran el estado de riqueza y adelanto del período colonial español, y otros que mostrasen á los ojos de todo el mundo la civilización adquirida por Filipinas en los años que lleva de dominación norteamericana. Para los sentidos y para los ánimos ya predispuestos, el contraste claro es que tenía que ser bastante notable en algunas cosas; pero ¿corresponde y puede compararse el trabajo exterior del ornato, de la urbanización, de la construcción de nuevos y más suntuosos edificios, aun cuando se llamen escuelas, teniendo muchos millones á la mano, como los tuvieron los norteamericanos, esquilmando en gran parte al pueblo, según hemos visto más atrás, con todo el esfuerzo y la historia de trabajos que supone la formación y civilización de un pueblo como el filipino que, al decir de autoridad bien conocida y nada sospechosa, "gracias á España, Filipinas es la *única* posesión del Oriente *plenamente* civilizada", aunque esa civilización tuviese apariencias materiales pobres? Ese testimonio del geógrafo anarquista Eliseo Reclus lo tienen bien grabado los filipinos, y por eso, no sólo la numerosa colonia española, sino los filipinos más cultos y sensatos y hasta algunos americanos imparciales han protestado de esas insidias, reclamando que, en caso de llevarse á cabo esa especie de paralelismo, que ese paralelismo sea completo y que á las dos secciones anunciadas se añada una tercera en que se muestre, siquiera á grandes rasgos, toda la historia de la colonización española y de la civilización de Filipinas. Y como se ha hecho hincapié precisamente en las *escuelas*, hablándonos de los antiguos edificios de "caña" y los modernos de "cemento armado", bueno sería que, como en las escuelas lo principal no es el edificio ni la decoración, sino los maestros y los métodos de enseñanza y los resultados en la formación de la niñez y juventud, se hiciese también una exposición comparativa de estos últimos "artículos", pues el contraste no sería tan halagüeño para los norteamericanos.

CIPRIANO MARBELLA Y OFRE.

Manila, Noviembre de 1913.

REVISTA DE REVISTAS ⁽¹⁾

Anthropos, *Revista internacional de Etnología y de Lingüística*, Julio-Octubre y Noviembre-Diciembre (números 4-6).—P. CADIÉRE: *Instructions pratiques pour les missionnaires*. “El misionero que quiera hacer observaciones religiosas debe conocer, y conocer perfectamente, la lengua del país donde trabaja; debe mostrarse respetuoso hacia las diversas manifestaciones del sentimiento religioso que estudia y estudiar los hechos con una simpatía mezclada de conmiseración; no debe ejercer influencia ni por vía de autoridad ni moralmente sobre aquellos á quienes interroga interpretando tendenciosamente sus respuestas ó haciéndoles decir lo que no han dicho; deberá ganar la confianza de los indígenas; estará atento constantemente al objeto de sus investigaciones, sacando de cada categoría de indígenas que le rodean las informaciones que viere serles más fáciles á ellos, al mismo tiempo que más ventajosas; se guardará mucho de no escandalizar á los sencillos; en fin, se persuadirá de que, dedicándose á estos estudios trabaja como misionero, aumenta sus medios de acción sobre los paganos y sobre los cristianos y suministra materiales para refutar las objeciones especiosas contra la Religión cristiana.”—P. SIXTUS WALLESEER, O. M. C.: *Religiöse Anschauung und Gebräuche der Bewohner von Jap.*—P. M. A. SCHWEIGER, R. M. M.: *Neu entdeckte Buschmannmalereien in der Cape-Provinz, Südöstantika*.—P. J. MEIER, M. S. C.: *Die Zauberei b. d. Küstenbewohnern der Gazellehalbinsel.*—DR. O. FRANKFURTER: *Buddhistische Zeitrechnung in Siam.*—P. V. M. EGIDI, M. S. C.: *Mythes et Légendes des Kuni, British New-Guinea.*—P. F. HERTERMANN, S. V. D.: *Sprachen und Völker in Afrika*.

Biblische Zeitschrift, n. IV, 1913.—DR. P. S. LANDERSDORFER, O. S. B.: *La tierra de Senaar*. Trata de precisar, según los datos de la Escritura y los documentos asirios y egipcios, la posición de esta región. En la Escritura se la menciona ocho veces: cinco de esas se refiere, indudablemente, á Babilonia; una habla de cierta región vecina á Babilonia; en las dos restantes no se puede determinar á qué región se refiere, aunque ninguna dificultad ofrece para la cuestión que se estudia. En los documentos asirios varias veces es mencionado *Sanhar*, que, fonéticamente, parece corresponder á Senaar, pero que no puede, en modo alguno, identificarse con Babilonia, sino con una comarca situada en la alta región de Eufrates, en los límites de Asia menor. Igual valor tiene el término correspondiente en los documentos egipcios, *Sngr*. La dificultad de aquí originada contra la geografía bíblica puede tener dos soluciones: la primera, que los documentos bíblicos y los profanos hablan de regiones diferentes; la segunda, que el

(1) Esta sección ha sido redactada por los PP. A. Colunga (Roma); S. Messguer y J. Casulleras (Solsona); S. Lozano é I. G. Menéndez (Corias); L. Urbano (Valencia); J. Corbató (Santa María de Nieva); M. Menéndez (Vergara); V. Beltrán, J. Cuervo y A. Menéndez-Reigada (Madrid).

nombre de Senaar sea el antiguo nombre de Babilonia usado en Palestina, en la cual se conservaba, mientras que en las otras regiones no se le conocía.—DR. THEOL. KARL PIEPER: *La entrada de Jesús en Jerusalén*. Es contada por los cuatro evangelistas, pero en forma que suscita no pequeña dificultad. Los tres últimos evangelistas cuentan que el Salvador entró en la Ciudad santa sobre un pollino, en el cual nadie aún había montado, según la profecía de Zacarías, que dice: "He aquí que tu Rey viene á ti; El es justo y protegido de Dios, humilde y sentado sobre un asno, y sobre un pollino, hijo de una asna", en donde las últimas palabras son una simple aposición de la primera y el Mesías aparece sencillamente montado sobre un humilde asno para señalar que no viene en són de guerra, sino de paz. En cambio de esta narración sencilla, San Mateo nos presenta al Salvador montado sobre la asna y el pollino que los discípulos habían enjaezado con sus propios mantos, y esto para qué se cumpliese también la dicha profecía. Es difícil de concebir cómo el Salvador pudo entrar sobre dos caballerías y más difícil de concordar con la sencilla narración de los otros evangelistas y con el texto profético. La solución no puede estar sino en un descuido del traductor griego del Evangelio primero, que no entendió bien el texto del profeta, y que luego ordenó la narración de modo que concordase mejor con la profecía.—DR. P. BASILIO HAENSLE, S. O. Cist.: *Sobre XIII, 10, de la epístola ad Hebraeos*. El texto de referencia se lee en la Vulgata como sigue: "Habemus altare de quo edere non habent potestatem qui tabernaculo deserviunt." La interpretación hoy corriente es que tal texto habla del altar eucarístico y no de la cruz de Cristo, *ut volunt haeretici*, según la exposición de C. á Lápide, cuyo juicio siguen regularmente los teólogos. Tal exposición, sin embargo, no cuenta, ni con mucho, con el apoyo unánime de la tradición. Teofilacto, San Anselmo, Sedulio y Haimón, declaran el referido versículo de la Eucaristía. Contra esta exposición está la de Santo Tomás, que dice: "istud altare vel est crux Christi in qua Christus immolatus est; vel ipse Christus in quo et per quem preces nostrae offerimus. Et hoc est altare aureum de quo dicitur. *Apoc.*, VIII, 3." La exégesis de Santo Tomás no carece de precedentes en la antigüedad ni seguidores entre los posteriores, por donde parece ser ocasión de aplicar el antiguo dicho de San Agustín: *In dubiis libertas*.

Catholic University Bulletin (The), Octubre.—C. F. CREMIN, S. T. L.: *How the three thousand were converted*. El discurso de San Pedro el día de Pentecostés es una obra acabada de apologética: "Los motivos de credibilidad están admirablemente dispuestos, persuasivamente presentados para conseguir la convicción del entendimiento y asegurar el consentimiento de la voluntad, que son los factores humanos que engendran la fe." En la Nueva Ley no basta la *fe racional* en Jesucristo: es necesario algo más que también está expreso en esta primera apología que convirtió á los tres mil. El cristianismo protestante olvida ó pretende hacer caso omiso de los demás elementos que integran el Cristianismo. Este segundo punto será desarrollado en el número siguiente.—R. F. O'CONNOR: *The English Carthusians*. Datos sobre los Monasterios de cartujos en Inglaterra, donde, á pesar de tantos trastornos y persecuciones, se conservan todavía los nombres y donde tantos recuerdos quedan de la historia de Inglaterra.—J. BARNÉS, O. P.: *The jewish sect of the new covenant at Damascus*. Estudio sobre un documento hebreo encontrado junto con parte del Eclesiástico en el Cairo, sobre una secta judía que tal vez se remonta á los tiempos de nuestro Señor Jesucristo.—GEORGE, S. HITCHCOCK: *Two notes on Apocalypse*. Sobre el texto griego del Apocalipsis y sobre la gramática del mismo.

Catholic World (The), Noviembre.—HILAIRE BELLOC: *The Church and French Democracy*. El antagonismo que existe entre la democracia, tal como la entienden y practican los políticos franceses y la Iglesia católica, es estudiado y explicado por el autor, después de haber visitado la República francesa y estudiado la situación actual sobre el terreno de los hechos.—HENRY SOMERVILLE: *The Disintegration of Socialism*. Modernamente el Socialismo histórico ha sido abandonado por sus principales mantenedores, de tal manera que cada cual da una

definición distinta del Socialismo. El Sindicalismo, tan en boga hoy, viene á ser una reacción contra el Socialismo.

Coenobium, Septiembre.—KARL BORNHAUSEN: *La pensée religieuse dans la littérature française au xx.^e siècle.*—G. SCARAMAL: *Il dolore.*—W. MONOD: *Rapports et devoirs des croyants libéraux avec les croyants traditionalistes.*—C. F. C.: *Protestantesimo nel Cattolicesimo e Cattolicesimo nel Protestantesimo.* = **Idem**, Octubre.—G. D'AVIELLA: *Une religion universelle est-elle possible? Est-elle désirable?* Los males que produce la multiplicidad de religiones hace deseable cierta unidad Prescindiendo del individualismo defendido por Guyau en la *Irreligion de l'avenir*, y manteniéndonos en el terreno de la teología y del culto, tres soluciones puede tener el problema: 1.^a, la universalización de una de las religiones existentes; 2.^a, la desaparición de todas para fundar otra nueva; 3.^a, la síntesis de lo mejor de todas ellas. La primera solución parece imposible. Entre las iglesias cristianas, ninguna puede esperar absorber á las demás (así lo cree el autor). Además, con esto no se haría más que establecer una ortodoxia más general, que luego pugnaría con la evolución de las ciencias. Con menos esperanzas se puede pensar en la conversación de los infieles todos al Cristianismo unificado (judíos, indios...). Esperar que las religiones cristianas se fundan con una cualquiera de las exteriores no cabe en cabeza humana. Tampoco se puede esperar la fundación de una religión nueva. Precisamente hasta ahora, y ahora mismo, la concepción científica del universo se adelantó á la religiosa, y de aquí nacieron sus choques. Sería hermoso ver á todas las religiones unificarse en la idea emitida en el Parlamento de las religiones de Chicago: *la paternidad de Dios, la fraternidad humana*; pero cada religión tiene interés en no romper con su pasado, ni abandonar su dominio ni prescindir de las circunstancias que le diferencian y dan vida propia.—El autor cree que podría resolverse el problema dejando á un lado la parte intelectual y la ortodoxia y limitándose en la práctica á los siguientes principios: 1.^o, el servicio de la humanidad es un deber hacia la divinidad, entiéndase ésta como se quiera; 2.^o, que en ésta resida el deber religioso por excelencia; 3.^o, que baste cumplirlo para salvarse en las iglesias ó fuera de ellas, y 4.^o, cada uno puede añadir lo que quiera, con tal que no se oponga á sus obligaciones morales y sociales. Siguen varias reflexiones tan sensatas, casi todas, como el nuevo plan de la religión universal que ha de reemplazar á todas las existentes, incluso la de Cristo...—A. GAZZOLO: *L'ansia religiosa di Giovanni Pascolo.*—CH. WERNER: *Le nature religieuse du sentiment esthétique.*—A. CRESPI: *Il destino e il valore dell' individuo.*—A. N. BERTRAND: *Faire ce qui est droit.* = **Idem**, Noviembre.—D. PARODI: *Le problème religieuse dans la pensée contemporaine.*—L. LAUZI: *Immortalità e oltretombe nell' opera di G. T. Fechner.*—J. D'IVRAY: *Origène et les femmes d'Alexandrie.*—A. CRESPI: *L'essenza del Cattolicesimo.*

Ecclesiastical Review (The), Noviembre.—REV. F. P. SIEGFRIED: *The department of philosophy in the Seminary.* Sobre las materias que debe abarcar el estudio de la filosofía en los Seminarios y el tiempo que podría dedicarse á estos estudios en la carrera eclesiástica.—MGR. F. B. D. BICKERSTAFFE: *Isolation or federation.* El aislamiento hace infructuosas muchas energías que con la *federación* hubieran podido producir efectos más extensos y duraderos. Los “hijos de las tinieblas” han comprendido mejor esta verdad que los “hijos de la luz”. Es una lección que debemos aprender.—GEORGE METLAKE: *Saint Columban and the school of Luxeuil.* Los monjes de San Columbano en Luxeuil, además del trabajo manual, y sin contar el tiempo dedicado á las divinas alabanzas, establecieron su escuela donde se cursaban las asignaturas del *trivium* y el *quadrivium*, dando importancia al estudio de la literatura clásica y dedicándose á la copia de sus obras. El estudio está bien documentado.—AUSTIN O'MALLEY, M. D.: *When does the intellectual soul enter the body?* Estudio biológico de amplia información científica sobre la célula viviente y su aplicación á la generación humana, para deducir, según los principios de la filosofía cristiana, el momento de la creación del alma humana para ser unida al cuerpo. En el instante en que se unen las dos células que integran el germen humano, son animadas por un principio vital, que es el alma hu-

mana.—REV. J. SELINGER, S. T. D.: *A Uniform plan of theological studies*. El autor aboga por un plan de estudios teológicos en que se suprima lo menos importante y se coordinen mejor todas las materias.

International Journal of Ethics (The), Octubre.—BARBOUR (G. F.): *Christian Ethics and the Ideal of nationality*. La ética cristiana es la más elevada de las religiones. La universal paternidad espiritual que enseña, bien estudiada en sus fuentes, no es opuesta al espíritu de nacionalidad, antes lo fomenta, y no puede culpársela de los daños del moderno cosmopolitismo.—SHELTON (H. S.): *The Hegelian Concept of the State and modern Individualism*. La actitud de muchos de los que han estudiado el concepto de Estado desde el punto de vista filosófico, encauzándolo por la interminable disputa entre el individualismo y el socialismo, es muy favorable á lo que comúnmente entendemos por socialismo, de lo cual ha sido causa no pequeña el desarrollo y arraigo de la idea hegeliana del Estado, que ha impedido la oportuna formulación de la idea verdadera.—KALLEN (H. M.): *Art Philosophy and Life*. La filosofía es la definición del hombre en lo que tiene de más elevado y de todo cuanto con él se relaciona, subordinado á conservar y perpetuar la felicidad humana. La vida es la práctica de esta definición. El arte, la filosofía y la vida se incluyen recíprocamente unos en otros y aun de alguna manera se identifican.—MUKERJI (N. C.): *Martinican on the object and mode of moral judgment*. El objeto del juicio moral, según este escritor, son los deseos intuitivamente calificados y discernidos. El modo de estos juicios está expresado por él intuitivamente.

Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods (The), 5 de Octubre.—YERKES (R. M.): *Comparative Psychology: A question of definitions*. El término *psicología comparada* ha venido á significar en el uso de muchos psicólogos el estudio comparado de la psicología humana con la psicología de los animales, y se ha hecho sinónimo de *psicología animal*, siendo así que el adjetivo *comparada* indica un método y no determinado objeto de la psicología.—LOVEJOY (A. O.): *Realism versus Epistemological Monism*. Lo primero que hay que asentar para una justa defensa del neo-realismo es la *teoría relacional* ó de dependencia de la conciencia, y, por consiguiente, el monismo epistemológico. Sin embargo, esta teoría es mortal para el realismo, puesto que el único argumento en que el Monismo se funda es puramente subjetivo en sus premisas. De aquí que para el neo-realismo es imposible la explicación del error perceptual.—SHELDON (W. H.): *Professor Montagne as neo-realist on error*. Ninguna de las formas del neo-realismo ha hecho posible la explicación del error, ni cuando se le ha interpretado en sentido objetivo ni cuando se ha querido entender en sentido subjetivo. El neo-realismo, dividido en este punto, está unánime en las definiciones principales. = **Idem**, 22 de Octubre.—SANTAYANA (G.): *Dr. Fuller, Plotinus and the nature of Evil*. Fuller da una solución muy naturalista al problema del mal, siendo así que este problema lo es de verdad para los teólogos ó para los panteístas estoicos, pero no para los naturalistas, que estiman el bien y el mal como relativos á los intereses finitos siempre en lucha.—WOORIDGE (J. E.): *The belief in Sensations*. La fe en las sensaciones es una preocupación psicológica que James llegó á considerar como el primer postulado de todas las investigaciones de esta ciencia. Creer en las sensaciones no es creer en un hecho exterior, en un *stimulus* orgánico..., sino creer que el efecto de todo esto es un equivalente mental del hecho exterior, del *stimulus*, etc. = **Idem**, 20 Noviembre.—WEIGHT (W. K.): *The generis of the Categories*. Las categorías ó principios fundamentales del pensamiento son en el fondo elementos instrumentales, funcionales, adquiriendo en muchos pragmatistas el estado y título de primeros postulados ó hipótesis. La sociología demuestra que algunas de las categorías existen como *anticipaciones* antes que el pensamiento. La categoría *verdad* no puede considerarse entre esas anticipaciones.

Journal of Theological Studies (The), Octubre.—JOHN PINKERTON: *Origen é historia del Pentateuco siríaco*. La versión llamada *Pesitto*, usual en la Iglesia siria y conocida de los exégetas, tiene estrecho parentesco con la versión griega, con-

forme á la cual parece haber sido corregida hacia el siglo vi. Pero, aparte de esta versión, se ha venido á conocer no hace mucho un códice que lleva la fecha de 464, y que contiene el Génesis y el Exodo. El tal manuscrito se aparta en muchísimos casos del texto siríaco conocido para concordar con el hebreo. De un estudio comparativo y muy detallado deduce el articulista que la primitiva versión siríaca ha sido hecha sobre el texto hebreo, probablemente por un judío. Este texto fué aceptado por los cristianos de lengua siríaca, explicado por San Efrén y luego corregido en conformidad con el texto de los LXX hacia el siglo vi.—J. C. WEST: *El orden de la I y II ad Thesalonicenses*. La principal razón para establecer el orden actual está tomada de *II Thes.*, II, 2, en que San Pablo no habla sino de enseñanzas ó cartas que alguien quisiera hacer pasar por suyas ó de algunas otras cartas dirigidas á otras Iglesias, lo que hace probable *II Thes.*, III, 7, donde San Pablo pone la firma para dar bien á conocer la autenticidad de la carta. El contenido de la misma no supone, en modo alguno, la primera ni la mala inteligencia de cosa alguna de las contenidas en la carta. En cambio, alterado el orden, se explicaría mejor el encadenamiento de las ideas y la conexión de las epístolas con la historia de los *Hechos*. La escatología de la *II Thes.*, tiene un color más judío, lo cual convendría bien con la primera constitución de la Iglesia tesalonicense; en *I Thes.*, al contrario, se muestra más desligada de las formas judías: tiene una expresión más cristiana y parece cuadrar mejor con los tiempos que siguieron á la persecución de los judíos. En *I Thes.*, II, 16, muestra el Apóstol sus deseos de visitar á los de Tesalónica, y esto, mejor que al momento en que acababa de salir, convendría á los tiempos algo posteriores en que predicaba en Corinto. La *II Thes.* debió ser escrita desde Berea, antes que Timoteo y Silas se hubiesen separado de San Pablo; la *I Thes.* habrá sido enviada desde Corinto.

Lectura (La), Octubre.—F. M. IZQUIERDO: *El Derecho y el arte*. (Introducción á un estudio sobre "El Derecho en el teatro español".) Las relaciones entre la Literatura y la Jurisprudencia, entre la Poesía y el Derecho, no sólo han sido un hecho real que se ha dado en la historia, sino que, además, se ha visto en ellas un objeto de estudio. Hay en la vida del Derecho aspectos y momentos de insuperable belleza, y hay en las producciones artísticas el sentido de una ley y de una finalidad que se impone á los mismos que se imaginan el arte como un narcótico ó un juego.—P. A. BUILLA: *Las dos nuevas leyes financieras del Imperio alemán*. Tienen éstas por objeto atender á los gastos que ocasiona el aumento del ejército. El aumento de ejército supone innumerables perjuicios. Dos son los principales: el consumo improductivo de medios y de actividades y la ineducación política. Las nuevas leyes alemanas son casi perfectas en base de imposición y en determinaciones administrativas. La primera es una *Contribución de defensa*, pagadera una sola vez; la otra es un *Impuesto sobre incremento* de los bienes, que tendrá carácter permanente.—J. JUDERÍAS: *D. Juan Valera: apuntes para su biografía*. Este artículo está dedicado á la infancia de nuestro famoso literato. = **Idem**. Noviembre.—J. JUDERÍAS: *Don Juan Valera: apuntes para su biografía*. Habla en este artículo de la vida estudiantil del ilustre autor de *Pepita Jiménez* en Granada, siguiendo la carrera de leyes, y de su primera temporada en la Corte.—FERNANDO MARTÍN: *España en el siglo xx juzgada por un francés*. M. Marvaud, que estuvo en España en época reciente estudiando su situación actual, ha publicado el resultado de sus investigaciones. Sus conclusiones son optimistas, aunque se haya inspirado á veces en los escritos pesimistas que vieron la luz á raíz del desastre del 98. Estudia á España bajo todos sus aspectos, en la historia y en la actualidad, y cree que la última desgracia colonial sirvió para sacudir nuestra modorra y hacernos ver la realidad. Lo único que falta hoy á España es un ideal común á todas las regiones.—J. BÉNDER: *El pensamiento político catalán durante la guerra del Rosellón, según un libro reciente*.

Mind, Octubre.—LOVEJOY (A.): *Some antecedents of the philosophy of Bergson*. Lo fundamental de la metafísica de Bergson está contenido en la distinción entre la conciencia y la extensión hecha por Descartes y la categoría *tiempo* explicada

por Kant. La teoría bergsoniana de la *duración* tiene íntimas relaciones con la idea de *tiempo* expuesta por Ravaisson, y también con la de Dauriac y la de Noel. —CARR (H. W.): *Life and Logic*. La lógica puede demostrar la necesidad de lo absoluto, y, como consecuencia, afirmar su existencia; pero no puede crearlo, porque lo que puede y *debe* ser, necesariamente es. Esto es distinguir la lógica de la vida, á la cual incumbe el oficio de realizar y de crear. La lógica puede ser el *espíritu* de la totalidad obrando en la parte, pero no añade nada al todo. Los grados de realidad no son en sí mismos absolutos, sino aproximaciones de un tipo que es la realidad idealmente existente en lo absoluto.—REYBURN (H. U.): *Idealism and the reality of time*. El tiempo presenta dos aspectos: el uno implica realidad y permanencia de su contenido; el otro implica cambio y oposición. Lo mismo el primero que el segundo están en favor de la realidad del tiempo contra la afirmación del moderno idealismo, y principalmente de Bosanquet, discípulo ferviente de Hegel.—BOODIN (J. E.): *Pragmatic Realism. The fine Attributes*. Enseña el pragmatismo que sólo podemos considerar como reales aquellas cosas que pueden tener diferencias reales en relación con nuestra actividad refleja. Los principios de estas diferencias son los atributos *ser, tiempo, espacio, conciencia y forma ó dirección*. *Ser* es el carácter general de la realidad. El *espacio* establece determinadas diferencias entre las energías que dentro de él obran. El *tiempo* condiciona la existencia del proceso del mundo. La *conciencia* obra la realización subjetiva del mundo posible. La *forma* hace que lo posible sea conocido y apreciado como un universo.

Monatsschrift für christliche Sozialreform, números 11 y 12 de 1913.—DR. F. FREULER: *Das Placet in der Schweiz* (concl.). Termina el análisis histórico del Placet en los diversos cantones suizos. Y concluye diciendo que hoy sólo existe en tres: Solothurn, Baselland y S. Gallo, y aun en éstos, moribundo y próximo á desaparecer. En los demás cantones á la Iglesia se la considera como una institución de derecho privado, respecto de la cual el Estado sólo puede ejercer funciones de policía exterior para el caso de extralimitaciones. Pero, aunque se considere á la Iglesia frente al Derecho público, el Placet, según las corrientes modernas del Derecho, no tiene razón de subsistir. Esto aparte de que hoy las leyes quedan promulgadas desde que se promulgan en Roma, con lo que el Placet resulta imposible é irrisorio.—DR. A. HATTENSCHWILLER: *Moderne Vincenzarbeit*. Es un hermoso estudio sobre las Conferencias de San Vicente de Paúl, con motivo del Centenario de Ozanam, que pasan hoy de 7.000, con más de 100.000 socios activos.—C. GALL: *Die zerstörenden Elemente im Mittelstande u. Vorschläge zur Hebung desselben*. Es una Memoria presentada al X Congreso internacional de las clases medias, celebrado en Stuttgart en Septiembre de 1913, en la cual se llega á las siguientes conclusiones: 1.ª, limitar el poder del capitalismo, sujetándole á más estrecho *Kontrolle*: influir en el desarrollo de su actividad, ó por medio del Estado directamente ó por organismos legalmente creados al efecto; 2.ª, prohibición de las Compañías anónimas en general ó permitiéndolas en casos muy especiales, y nunca permitir que los capitales se encubran bajo la razón social anónima; 3.ª, medidas contra la fácil movilización de bienes inmuebles; 4.ª, fomentar las leyes protectoras de las clases medias y organizar á éstas con Cámaras especiales de comercio pequeño y medio, de pequeña industria, etc., etc.

Month (The), Noviembre.—REV. HENRY IRWING, S. J.: *The Church and Money-lender*. Sobre el interés y la usura según las enseñanzas de la Iglesia.—LEWIS WATT: *The men of the old Stone age*. Los cráneos y huesos humanos encontrados recientemente no demuestran la procedencia simiaca del hombre, como pretende cierta *ciencia*; al contrario: confirman las enseñanzas de la *ciencia cristiana*.—REV. H. THURSTON, S. J.: *The ritual murder trial at Kieff*. La inmolación de niños por los judíos para celebrar la Pascua se ha suscitado de nuevo con motivo del proceso reciente de Kieff. El autor sostiene que, aun cuando haya habido crímenes individuales, no hay razón para hacer responsable de esto ni al Talmud, ni á las instituciones judías ni al sacerdocio rabinico. = *Idem*, Diciembre.—HENRY SOMERVILLE: *Catholic principles and social policy*.—El Católi-

cismo tiene principios sociales que determinan un modo de ser político-social, á cuya implantación dirigen sus esfuerzos los gremios católico-sociales de Inglaterra, como se ha puesto de manifiesto en el último Congreso católico de Plymouth.—REV. HENRY IRWING, S. J.: *The Church and money-lender. II.* La Iglesia, condenando la usura, no ha retrasado el progreso comercial, como pretenden algunos de sus enemigos.

Nuestro Tiempo, Octubre.—VICENTE GAY: *Origen de la constitución política moderna*. Para conocer la contextura del mundo civil moderno hay que mirar uno de los momentos culminantes de la evolución europea señalada por el Renacimiento. El Estado medioeval se fundaba en un dualismo jurídico, representado por el derecho del Príncipe ante el derecho del pueblo. En la Edad Media se reconocía la personalidad colectiva, pero no el individuo. El Renacimiento trajo una nueva fuerza social al desenvolver círculos sociales libres: la opinión pública. El individualismo fué un producto de las fuerzas culturales del Renacimiento, que disolvían la unidad autoritaria y permitían el emerger de las individualidades. Durante el Renacimiento alcanzan relieve nuevas clases sociales: la de los industriales y comerciantes y la de los intelectuales. Las revoluciones inglesa y francesa son continuidades del pensamiento político del Renacimiento.—C. CAMBRONERO: *Viejas Ordenanzas y otras cosas viejas de Madrid*.—T. CRESPO: *Sobre la regeneración de España*. Casi todos los españoles están conformes en que no debe España continuar en la casi completa indefensión en que hoy se halla. En lo que no existe igual conformidad es en lo referente á la preferencia que debe darse á la adquisición de los elementos de defensa. La opinión del autor es que, antes que buques de guerra, se necesitan arsenales y astilleros capaces de construirlos: proveerlos y recomponerlos. Es necesaria, además, una buena red de ferrocarriles por todo el litoral, y, sobre todo, la formación de personal competente.

Razón y Fe, números de Noviembre y Diciembre.—P. VILLADA: *La obediencia á la ley y el respeto á la libertad de conciencia*.—E. PORTILLO: *Diferencias entre la Iglesia y el Estado con motivo del Real Patronato en el siglo XVIII* (cont.).—J. M. BOVER: *Crítica y exégesis del salmo CIX*.—N. NOGUER: *Organizaciones patronales*.—F. LÓPEZ DEL VALLADO: *Contribución al estudio de la Arqueología cristiana*. (Santa María de Siones, en el Valle de Mena. Pertenece este monumento á la escuela que pudiera apellidarse románico-bizantino-española, y se debió construir á mediados del siglo XII.)

Revue Philosophique, Noviembre y Diciembre.—A. REY: *Les fondements objectifs de l'électron*. Exposición de los hechos experimentales en que estriban las teorías de la electrolisis.—I. DE GAULTIER: *Le monde comme volonté de représentation*. Ensayo de una metafísica nueva: la metafísica *expectacular*. Los metafísicos han partido del supuesto que las cosas debían ser de otra manera de la que son; la metafísica espectacular entiende que son como debían. Sin embargo, aún queda lugar para los intereses morales.—E. GOBLOT: *Remarques sur la théorie logique du jugement*. Las observaciones se refieren particularmente á la modalidad y á la cualidad de los juicios. "No hay modalidad de juicios, sino juicios de modalidad." Relativamente á la cualidad no hay más que dos especies de juicios: el afirmativo y el negativo, y no se podría admitir una tercera especie sin arruinar el principio de contradicción, ley esencial del juicio, y que el juicio afirmativo es la afirmación, y el principio negativo, la negación de un atributo siempre *positivo*.—P. SOLLIER: *Memoire affective et cénesthésie*. Las conclusiones de este trabajo son las siguientes: que hay memoria afectiva; que la evocación de los recuerdos es más difícil que la de recuerdos sensoriales, porque aquélla es como modificación de toda nuestra persona; que los recuerdos afectivos son tan persistentes como cualesquiera otros; que si los recuerdos representativos evocan recuerdos afectivos, los recuerdos afectivos evocan recuerdos representativos, y que no sólo existe la memoria afectiva, sino que es el sostén de todos los recuerdos.—II. PÉRES: *La logique du reve*. El sueño tiene su lógica, como la locura.

Revue des Sciences philosophiques et théologiques, Octubre.—NOBLE (H. D.), O. P.: *La connaissance affective*. Estudia el conocimiento afectivo en el terreno puramente psicológico. Expone varios ejemplos de experiencia, que reduce á cuatro grupos: el estado de una imaginación excitada, el amor propio, el amor afectivo y el amor de Dios, ó sea la caridad, y de su estudio deduce la siguiente conclusión: "Siempre que en la conciencia se establece un estado afectivo, su influencia repercute sobre el conocimiento en todos sus grados, lo concentra y lo atrae en su provecho." El conocimiento afectivo se diferencia del especulativo en que el objeto de éste no es, en sí, afectivo, y, si llega á serlo, sólo de un modo material, mientras que el de aquél es específica y formalmente afectivo.—BLANCHE (T.): *L'ambiguité de la notion d'idée chez Spinoza*. El autor del *Etico* confundió lo que la escolástica había distinguido claramente: la idea concepto y la idea forma. Seguramente Espinoza recibió en la lectura de ciertos filósofos judíos el sentimiento de la unidad de la naturaleza y el encadenamiento perfecto de todas sus partes; mas, al querer comprender y establecer con rigor matemático dicho encadenamiento en función de la inteligencia, influido por el racionalismo de Descartes, no podía conservar de la forma lo que la distingue de la idea propiamente dicha: su acción específica, por la que hace pasar al acto la materia y constituye una esencia determinada.—BUZY (D.), S. C. J.: *Saint Jean-Baptiste a-t-il été sanctifié dans le sein de sa mère?* Estudia algunos pasajes del Nuevo Testamento relativos al asunto, en especial del Evangelio de San Lucas. Añade abundantes testimonios de los Santos Padres y escritores de los primeros siglos, y termina diciendo, en conformidad con la doctrina de Santo Tomás, que San Juan fué santificado en el vientre de su madre; pero no se atreve á decir que sea un dogma de fe ó una verdad íntimamente unida con los otros dogmas.—MARTIN (R.-M.), O. P.: *Les idées de Robert de Méln sur le péché originel*. El pecado original, según Roberto, es la inclinación á los movimientos desarreglados, contrada por el alma á consecuencia de la corrupción de la carne. Prueba brevemente la exactitud de esta definición por el hecho de que esos movimientos desarreglados que el hombre siente á pesar suyo deben tener una causa que no es otra que el pecado original.

Revue Thomiste, Noviembre-Diciembre.—P. L. MÉLISAN, O. P.: *La Crise du Transformisme*. Lamarck había basado la evolución sobre la existencia de transformaciones latentes ó la infinita multiplicación de formas intermedias. Este sistema pronto apareció insostenible. Geoffroy Saint-Hilaire admitió la posibilidad de modificaciones bruscas de los tipos orgánicos, atribuyendo las diferenciaciones específicas á monstruosidades ocurridas en el período fatal y perpetuadas por la herencia. Esta explicación también caducó bien pronto. Darwin fundó el evolucionismo sobre la teoría de la selección, apuntada por los principios de la *lucha por la vida* y de la *transmisión por herencia de los caracteres adquiridos*. A pesar de la reducción ejercida por la hipótesis darwinista, ésta se halla hoy en crisis peligrosa, porque van apareciendo cada vez con más relieve sus defectos esenciales: el abuso de las hipótesis y la solapada sustitución de lo posible á lo real, y el frecuente desacuerdo entre la teoría y los resultados de la observación.—P. FR. M. R. CATHALA, O. P.: *La vie de l'Eglise: La vie de l'organisme* (art. 4.º). La Iglesia es un organismo viviente, cuya alma es el Espíritu Santo. *Evoluciona*, pero no se altera. Crece sin cesar desde que brotó del costado de Cristo. Se incorpora toda persona y sociedad, pero, mientras el león mata al ciervo de que se nutre, la Iglesia *vivifica* al individuo y á la sociedad bajo todos los aspectos de la vida humana. Al *asimilarse* la vida humana la *deifica*, por virtud de su alma, el Espíritu Santo. El hombre es libre, y la Iglesia respeta, como Dios, su libertad: de aquí el pecado, la herejía y el cisma y la defensa de la Iglesia por la censura y la Inquisición. La Iglesia tiene *respiración*, la oración (Misa, Oficio canónico, oraciones...), y aspira el oxígeno de la *verdad*; tiene *circulación* vital, y á través de los Sacramentos se difunde la vida de la gracia; se desarrolla y crece por el desarrollo de órganos; se reproduce continuamente por el Bautismo, la Confirmación, la vocación... Así pueden realizarse en la Iglesia las principales funciones de la vida vegetativa.

Rivista di Filosofia, Octubre.—ARDIGÓ (R.): *Lo spirito aspetto specifico culminante dell' energia nell' organismo animale*. El entendimiento, facultad super-orgánica, no toma parte en el hecho de la sensación ni se exige para el raciocinio: ambas, la sensación y el raciocinio, son esencialmente un sentimiento enérgico é impulsivo, cuya actividad se manifiesta por la *conciencia* en función del organismo animal. El espíritu no es, pues, una substancia espiritual, sino “el aspecto específico culminante de la energía en función del organismo animal” (!!!).—VARISCO (B.): *L'individuo e l'uomo*. El individuo ó sujeto singular es “la unidad de sus hechos de conciencia, ó sea de sus fenómenos ó de sus conocimientos”. La conciencia, reflejo de esta unidad, implica también el conocimiento de otras unidades de hechos de conciencia, y, por consiguiente, de otros individuos. De aquí la imposibilidad de conocerse un sujeto sin conocer otros sujetos.—MORSELLI (E.): *I limiti della coscienza*. La conciencia es una cualidad de un grupo de fenómenos internos del ser viviente. Está limitada en el espacio y en el tiempo, puesto que una conciencia de hechos meramente internos no basta para la conciencia. Su verdadera aplicación es el entendimiento, y no los sentimientos, puesto que es la idea la que informa aún la actividad práctica.—LOSSACCO (M.): *Il concetto fondamentale della Fenomenologia di Hegel*. La fenomenología es la historia dialéctica de la conciencia en su doble aspecto de su desarrollo individual y de su desarrollo colectivo. No es una propedéutica, sino una verdadera teoría del conocimiento, que demuestra que no es una ilusión subjetiva al proceso de la transformación de la conciencia en conocimiento verdadero: esta transformación tiene su fundamento objetivo en el proceso total de la historia. La fenomenología no puede concebirse con la lógica.

Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Octubre.—E. KREBS: *La lotta intorno a San Tomasso d'Aquino nel Medioevo*. Las luchas y discusiones suscitadas en el siglo XIII en torno de la filosofía de Santo Tomás no pierden hoy nada de su actualidad é interés. La prevención y recelo con que fué mirada en sus orígenes esta nueva filosofía lo motivó su predilección por Aristóteles, no sólo en el campo de la lógica, sino también en el de la metafísica y de la psicología. Aristóteles era ya entonces el “maestro de la lógica” en Occidente; pero de las otras ramas de la filosofía lo era Platón, interpretado por la “escuela agustiniana” y por los mismos filósofos árabes. Esto explica las diversas prohibiciones hechas por la Iglesia. Al mismo tiempo que Urbano IV renovaba estas prohibiciones, Santo Tomás preparaba la traducción y comentarios de las obras del filósofo. ¿Cómo se explica esto? El P. Mandonet distingue entre el *hecho y derecho*. Mas lo importante es ver en la Universidad de París tres escuelas filosóficas luchando rudamente entre sí: neo-platónicos, agustinianos, averroistas y Santo Tomás con sus nuevos discípulos. El ataque en esta lucha partía principalmente de la teoría del conocimiento.—P. BELMONT: *La lingua della teodicea secondo Duns. Scoto* (cont.). *Utrum nomina dicta de Deo sint synonyma?* Escoto no admite que las perfecciones en Dios estén *unidas é identificadas* en una sola, á la que se reduzcan todos nuestros conceptos. La *esencia* en Dios es *una é indistinta* de los atributos; pero, ¿se conocen sin algún fundamento real? “Las perfecciones en Dios se diferencian entre sí por su misma naturaleza, independientemente de todo conocimiento. No es posible que, considerada en sí misma, la sabiduría sea lo mismo que la bondad, supuesto que son cualidades diferentes.” Los atributos divinos en la *realidad* y en el *concepto* tienen para Escoto cierta *individualidad y autonomía*. La *simplicidad absoluta* no impide que en Dios la justicia sea opuesta á la bondad, el saber al querer, el acto libre al necesario. Escoto se pone en frente de Santo Tomás en la *sinonimia de dos nombres divinos* que dió origen á su famosa *distinción formal*. Mas el origen de esta divergencia está aún más lejos, proviene de la misma definición de las palabras. Según Santo Tomás, los nombres significan primero los conceptos; según Escoto, significan la misma realidad de las cosas. El articulista cree que esto último es más conforme con el sentido común, y, por consiguiente, con la filosofía.

Scientia (Rivista di Scienza), I-XI-1913.—A. MIELI: *La teoria delle sostanze nei presocratici Greci. II.ª parte: Anassagora e gli atomistici*. Estudia estas dos corrientes que se iniciaron en Grecia después de Empédocles y antes del Estagirita. La doctrina de Anaxágoras no ha sido interpretada bien ni comprendida. Aristóteles la falseó ya, considerándola como heraldo de la teoría atómica: de ahí datan las confusiones posteriores. Podía servir de base á las teorías químicas modernas. Las ideas atomistas no desaparecieron nunca por completo, aunque desde Bacon se volvieron á establecer con más empuje, y con la Mecánica de Galileo adquirieron cierta *probabilidad* geométrica que se robusteció en siglos posteriores. Después estudia los libros de Demócrito y sus comentaristas.—J. C. KAPTEYN: *On the Structure of the universe*. Este problema es una aplicación del problema de las distancias. Tanto este último como el relativo á la evolución del sistema estelar se esclarecen con los modernos estudios, pocos todavía, sobre las *corrientes de estrellas* que se observan en el universo. Hablando de la evolución estelar, cree que las estrellas, en cuyo espectro aparecen las rayas del Helio, son las más recientes. Las diferencias enormes de velocidad que se notan en los movimientos de éstas y de las nebulosas hace presumir que no se derivan de ellas. Las nebulosas irregulares (tipo, la famosa de Orión) pueden dar origen á las estrellas. Usa un lenguaje modesto y termina con hermosa plegaria á Dios.—W. MECKLENBURG: *Die Lehre von den Elektrolytlösungen*. Estudia las soluciones electrolíticas á la luz de la moderna teoría de los iones.—S. FREUD: *Das Interesse an der Psycho-analyse*. II. Estudia el interés que puede despertar la Psico-análisis en las ciencias que no son propiamente psicológicas, tales como la del lenguaje, la biología, historia de la civilización, etc.

Theologisch-praktische Quartalschrift, núm. IV, 1913.—DR. LEOPOLD KOLLER: *Los pasajes de San Juan en los Sinópticos y la filiación divina de Jesucristo* (art. 4.º). Los pasajes aludidos quedan ya expuestos en los artículos anteriores: en el presente relata é impugna las exposiciones diversas dadas por los protestantes. El conocimiento mutuo á que Jesús se refiere, y de donde emana la filiación divina de Jesús y el poder El conducir al Padre á los demás hombres, no significa, según Erich v. Schrenck, otra cosa que un conocimiento de Dios como Padre y de sí mismo como Hijo perfeccionado por el amor. Por este conocimiento y este amor, Jesús viene á ser Hijo de Dios, y por la facultad de comunicar á los demás hombres esto que El primero recibió, queda constituido Mesías. Más pobre aún aparece la teología de Harnack, el cual hace consistir la filiación divina en un particular conocimiento de Dios. Para él Jesús es hecho Hijo de Dios y Mesías por el poder que tiene de hacer á los demás partícipes de este conocimiento. Los más conservadores entre los teólogos liberales del Protestantismo fundan esta filiación en cierto parentesco natural de Jesucristo con Dios. Dios es sumamente espiritual y quien lo conozca y éntre en el secreto de Dios ha de ser también espiritual. Este concepto viene aún acentuado por algunos teólogos y explicado de una semejanza substancial. Es la reproducción de la pobre teología arriana ó semi-arriana en presencia de la doctrina consubstancialista católica, la más alta y la única que nos da una idea sana del misterio que Cristo encierra. El articulista refuta tales interpretaciones para confirmar más la explicación católica anteriormente dada.

BIBLIOGRAFIA

La ley de la Expiación. *Lecciones sacras sobre el libro de Jonás*, por el R. P. JUAN M.^a SOLÁ, de la Compañía de Jesús. Un vol. en 8.º de 167 págs. Barcelona, Librería religiosa, 1913.

¿Cuál es la historia y naturaleza de este género de predicación? Nos lo dice claramente el autor en el exordio de la primera de las diez "Lecciones sacras" que forman el presente libro.

"Roma, Madrid, Valencia: he aquí las tres primeras ciudades del mundo católico en cuyos púlpitos se da comienzo á las "Lecciones sacras", después de más de cien años de silencio.

"Expulsada y luego extinguida la Compañía de Jesús por la acción mancomunada de las sectas francmasonicas y de los monarcas europeos, sus dóciles instrumentos, se apagó también la voz de sus predicadores en todas las Iglesias de la cristiandad, y con ella un linaje de predicación tan provechosa como las "Lecciones sacras", el más allegado á la forma clásica de los antiguos Padres.

"Porque no es la "Lección sacra" un sermón moral en que se persuade á los oyentes la práctica de una virtud; no un panegírico donde se engrandece el heroísmo de un santo y se le propone á la imitación del pueblo; no una catequesis en que se declara alguna parte más difícil de la Doctrina cristiana; no propiamente una homilía, donde el predicador de Cristo, ciñéndose al Evangelio ó Epístola del día, va exponiendo total ó parcialmente sus verdades, con igual aprovechamiento que placer de su auditorio. La "Lección sacra", nobles y piadosos valencianos, es algo más, porque se acerca á la fuente y manantial de la verdad, que es la palabra de Dios, tal como salió de sus labios.

"No trunca los Libros sagrados, no desenaja los textos, no se contenta con un hilo de esa agua cristalina que sale del trono del Altísimo, ni con un haz de rayos del sol esplendente de la verdad eterna, sino que se baña á su sabor en los remansos donde brotan esas aguas y se calienta con los ardores vivíficos del sol de Mediodía.

"Toma la "Lección sacra" un libro del Viejo ó Nuevo Testamento, lo recibe como inspirado por el mismo Dios, de manos de la Iglesia; lo contempla á la luz de la tradición patristica, y sacando de aquella inagotable mina mil tesoros, enriquece con ellos á sus ávidos oyentes, declarando, una por una, todas sus partes, y leyendo, sin omitir una tilde, todas sus páginas de oro.

"Bendito sea Dios, que ha resucitado en nuestros días predicación tan divina y celestial. ¿Y por dónde había de comenzar ese resurgimiento sino por Roma, capital del orbe cristiano; por Madrid, capital de la Monarquía católica, y por Valencia, capital de la piedad más sincera?" (?)

Varias cosas hay que notar en esta substanciosa página, en que el orador expresa sus entusiasmos y concepto sobre la "Lección sacra". En primer lugar, nos parece algo temerario y duro atribuir, no ya la *expulsión*, sino también la *extinción*, de la compañía de Jesús á la acción mancomunada de las sectas francma-

sónicas y de los monarcas europeos, sus dóciles instrumentos, porque la Compañía fué extinguida por el Papa, único capaz de extinguirla, ¿y sería el Papa dócil instrumento de las sectas framacónicas? En segundo lugar, es muy chocante que la Iglesia de Dios haya carecido por más de un siglo de la forma de predicación más allegada á la forma clásica de los antiguos Padres, si es cierto que esa forma es la "Lección sacra" que, según el autor, nació, vivió, murió y resucitó con la Compañía de Jesús.

Y, por último, si la "Lección sacra" no es sermón moral, ni panegírico, ni catequesis ni homilía, como él dice, ni tampoco es, añadimos, sermón dogmático, ni conferencia exegética, ni apologética, etc., etc., ¿qué es? Y ¿cuál es, también, la forma clásica de los antiguos Padres? No lo dice claramente el autor. Porque los caracteres que atribuye á la "Lección sacra", como *acercarse á la fuente y manantial de la verdad, que es la palabra de Dios, tal como salió de sus labios; no truncar los libros sagrados, no desencajar los textos, no contentarse con un hilo de esa agua cristalina que sale del trono del Altísimo, ni con un haz de rayos del sol esplendente de la verdad eterna; tomar un libro del Viejo ó del Nuevo Testamento y recibirlo como inspirado por el mismo Dios, de manos de la Iglesia, contemplarlo á la luz de la tradición patristica, sacando de aquella inagotable mina mil tesoros y enriquecer con ellos á sus ávidos oyentes, declarando, una por una, todas sus partes, y leyendo, sin omitir una tilde, todas sus páginas de oro*, cuadran perfectamente al comentario y á la homilía, como nos los han legado los Padres y Doctores en sus obras inmortales. Véanse, por ejemplo, los *Comentarios* de Savanarola, predicados en la Catedral de Florencia.

Tampoco hallamos la diferencia específica de este género de predicación, que dan en llamar "Lección sacra", en lo que se dice bajo tal epígrafe, pues, en resumen, es defensa y exposición de los libros sagrados ó lecciones de Sagrada Escritura, de más ó menos valor, según la competencia de quien las dé, lo cual no es fácil demostrar que sea algo vinculado únicamente á los antiguos Padres ni á los nuevos Padres de la Compañía de Jesús. Y para discusión del título, basta.

Diez "Lecciones" contiene el presente libro, y versan sobre Jonás. En la primera se trata de demostrar la *verdad histórica* del libro de Jonás, la *autenticidad y veracidad* de su autor y la *autoridad divina* de ese libro profético. En las nueve restantes se explican y comentan las vicisitudes y profecías del hijo de Amathí y se termina con la historia de Ninive, según los datos de los historiadores antiguos y las revelaciones que desde mediados del último siglo vienen haciendo las excavaciones verificadas en las regiones bíblicas. La exposición, en general, es ordenada, sencilla, clara y sólida. La demostración de las tesis de la primera lección nos parece débil para los iniciados en los estudios bíblicos, y para los que no lo están claro que mejor es no suscitar dudas fáciles de concebir, pero muy difíciles de disipar.

Nada perdería en solidez y brío la argumentación si fueran suprimidos ciertos desahogos como éste: "¿Que el salmo de Jonás en el vientre de la ballena no os agrada? (á los racionalistas). Pues á los católicos nos parece de perlas"; y este otro: "Basta ya, y perdonadme que, por ventura, haya escandalizado vuestros oídos con referir las blasfemias de esos hombres *sin Dios y sin vergüenza*" (subrayamos nosotros); y éste: "y si éstos no bastaren (los fines de la Providencia divina antes indicados para explicar la conveniencia del castigo de Jonás), ¿no lo sería el confundir con él á los modernos racionalistas, dándoles á roer este hueso (permittedme lo vulgar de la expresión), donde se mellasen y se hiciesen pedazos los acerados dientes de su crítica?"

Tampoco aprobarán todos los lectores algunas interpretaciones ó deducciones del P. Juan M.^a Solá, como lo referente al pecado de los marineros que arrojaron á Jonás á la mar y el del mismo Jonás, despedido por el éxito de su misión, y aquella otra de poner á Jonás, en *cuerpo y alma*, en el Cielo.

Quitando esto y algunos lujos lingüísticos excusados, las "Lecciones sacras" del P. Solá son útiles é instructivas y contribuirán á vulgarizar el conocimiento de la Sagrada Escritura.

FR. J. C.

Des armes pour la vie, por ETIENNE LEWRAT. Un vol. de 237 págs. en 8.º Bloud et Cie., París, 1913.

El libertinaje á que es propensa la juventud en general, pero de un modo particular la juventud que vive en ciertos medios, quiere encontrar sus justificantes en consideraciones biológicas, filosóficas y sociales. El Doctor Lewrat deshace en su opúsculo los diferentes sofismas con que se quiere disimular la vida licenciosa de la juventud, á la par que aconseja, con lucidez y acopio de raciocinios sanos, la verdadera senda que debe recorrer un joven.

Empieza por establecer un concepto espiritualista de la vida contra el materialismo más ó menos disimulado de nuestros contemporáneos, lo cual, en el terreno fisiológico, lo consigue victoriosa y acabadamente. En el terreno filosófico y moral hace grande hincapié en el sentimiento de la responsabilidad. Pasa luego al estudio de la higiene física, que considera en dos momentos ó modos de presentarse: como euritmia vital y como sistemas deportivos. De ambas cosas presenta y resuelve casos, como buen médico. En lo que atañe á la higiene del alma, esto es, reglas para el buen uso del entendimiento y de la voluntad, resuelve á su manera la cuestión eterna que se presenta á todo el mundo en cualquier negocio, á saber: con el *minimum* de trabajo, el *máximum* de resultado; sin fatigar ni debilitar la inteligencia, obtener una labor intelectual lo más provechosa posible. Lo más necesario en la higiene del alma es evitar los escollos de la vida afectiva; por eso en las advertencias hechas con objeto de aclarar á los jóvenes el arte de escoger entre amistades y discernir entre amores y amores, es donde el autor entra de lleno en el tema que se propuso. El libro tiene la cualidad de ser claro é insinuante.

FR. M. G. PELÁEZ.

Restauración de la Provincia de la Candelaria, por FR. P. FABO. Un vol. de 347 págs. en 4.º, con grabados. Cruzada, Bogotá, 1911.

Entre las muchísimas cosas que debiéramos saber, é ignoramos, no obstante, los españoles, una es la multitud casi infinita de glorias que tenemos en América y Oceanía. ¡Qué raro, si casi nadie conoce hoy los trabajos gloriosos con que los Agustinos recoletos abrieron al español las puertas de Colombia!

En este libro del P. Fabo se ve á un puñado de jóvenes agustinos recoletos separarse de España para ir á Colombia y allí sembrar la palabra de Cristo (y el buen nombre español) por los infinitos llanos de Casanave, por las cultas ciudades de Bogotá, Manizales y Panamá; en misiones en los departamentos de Boyacá, Santander, Cundinamarca, etc., etc. Los Agustinos recoletos españoles conocen mejor la República que Orden ninguna en Colombia.

No simplemente la historia de la gloriosa restauración de la Candelaria comprende tan hermoso libro, sino que allí se ve también el compendio histórico de la misma durante el revuelto siglo XIX, y aun desde 1604, *plus minusve*, año de la fundación de la hoy Orden de Agustinos recoletos de Filipinas é Indias. En vez de comenzar por el principio, el ameno P. Fabo publicó primero lo relativo al siglo XIX, pues así lo requerían las circunstancias. Muy pronto saldrán los volúmenes correspondientes á las centurias décimoséptima y decimoctava. Mil plácemes al P. Fabo, así en nombre de los colombianos como de todos los amantes de las glorias españolas.

Los Agustinos en el Perú, por DAVID RUBIO, O. S. A. Un folleto de 101 págs. Lima, 1912.

El único defecto del presente trabajo es el título. Mejor le hubiera cuadrado el de *Influencia intelectual de los agustinos en el Perú durante los siglos XVI y XVII*. Así éste como el anterior libro del P. Fabo son muestras de las ricas minas históricas que la América española presenta al futuro Herodoto religioso que se sienta con bríos para narrar la gloriosísima historia de la Iglesia americana. Si lo que una Orden ha hecho en el Nuevo Mundo pasma, ¿qué no será lo que llevaron á cabo todas las Ordenes que allí evangelizaron?... He aquí el re-

sumen de los cinco capítulos de la obrita: I. Desvaneciendo errores de aquellos rezagados en historia que aún creen que la Inquisición, etc., etc., mató la ciencia.—II. De la llegada de los primeros religiosos agustinos al Perú. Famoso convento (el de Salamanca) de donde procedían y tenor de vida que llevaron durante los primeros años de la conquista.—III. Cultura colonial. Fundaciones de Universidades y Colegios. Instrucción primaria. La Inquisición no ahogó la cultura ni en España ni en América.—IV. Fundación del Colegio de San Ildefonso, de Lima.—V. De los principales Catedráticos que la sagrada Orden de San Agustín tuvo en la Real Universidad de Lima.

El P. David Rubio ha hecho hermosa labor, y se ve que muy bien pudiera ser el sucesor del historiador de su Orden P. Calauca.

FR. A. MESANZA, O. P.

Clásicos castellanos. Ediciones de *La Lectura*.

1. MARQUÉS DE SANTILLANA: *Canciones y Decires*. Edición y notas de V. GARCÍA DE DIEGO. Un vol. de xxxiv-288 págs.

2. VILLEGAS: *Eróticas ó Amatorias*. Edición y notas de V. ALONSO CORTÉS. Un vol. de 355 págs.

3. FERNANDO DE ROJAS: *La Celestina*. Edición y notas de J. CEJADOR Y FRAUCA. Dos vols. de xl-263 y 263 págs., respectivamente.

4. CERVANTES: *Don Quijote de la Mancha*. Edición y notas de F. RODRÍGUEZ MARÍN. Vols. VII y VIII, que es el último de la obra.

1. Verdadero poeta el Marqués de Santillana, y por ser más verdadera que la historia la poesía, nos hace conocer mejor con sus *Canciones y decires* la Corte de D. Juan II, y, en general, el espíritu de aquel período, que muchos libros de historia. "A su obra literaria trascienden graves defectos de su época (Prólogo, xix), tales como la ausencia de un gran ideal poético—quizá porque, paralizada y adormecida la obra de la reconquista, no había tampoco un gran ideal social—, la falta de verdadera fusión entre los dos elementos que entonces integraban nuestra poesía (italiano y lírico-castellano), el amaneramiento de estilo—cuando hay poco fondo y la cultura no es sólida, viene el excederse en la rebuza de la forma, y de ahí el amaneramiento—, una pedantesca manía latinizante y algo que con exagerado rigor reputamos hoy como defectuoso—¿por qué exagerado? Esas mitologías ni hoy ni en el siglo xiv son algo vivo, sentido, sino más bien algo sobrepuesto, artificioso, falso...—, á saber: aquella infantil y destartalada erudición mitológica y heroica que campea en todos los poetas; pero lleva la primacía entre sus contemporáneos por una concepción superior, puramente intuitiva, del ideal, del renacimiento—esta afirmación del prologuista nos parece un poco vaga... y aun quizá poco exacta—, por la amplitud de su gusto estético, amplitud compatible con un refinamiento depurado y exquisito, por su sentido musical, por su destreza técnica en los ritmos y en la lengua, y por una intimidad y delicadeza lírica que constituyen lo típico é inimitable de su musa."

2. Villegas está presentado con recordar que son suyos aquellos versos que hemos aprendido todos como modelo de delicadeza y armonía, y que comienzan: "Yo vi sobre un tomillo..."—"Dulce vecino de la verde selva...", y con añadir que versos como éstos tiene muchísimos Villegas. Hay en este tomo otra nota muy simpática de Villegas, y es la égloga en *hexámetros castellanos*, la cual puede servir muy bien de modelo á los últimos poetas que, buscando moldes nuevos en que vaciar su inspiración, tratan de libertar el verso castellano de la medida por sílabas, volviendo á la medida por cantidades. Y en manos de Villegas el sistema triunfa. Véanse cuatro versos para muestra:

"Páramos de Arcadia, que miráis de mi dulce Licoris
los ojos, la blanca mano, la frente serena:
con ramas, con verdes hojas, con amable susurro,
al viento, que os brinda pío, celebralda suaves..."

3. Respecto de *La Celestina*, en sí puede recordarse lo que decíamos en la página 179, tomo VII de esta nuestra Revista. La presente edición es buena, como

todas las de "Clásicos castellanos", en cuanto á lo material, aunque, aun desde este punto de vista, es de las menos cuidadas, pues hasta erratas tiene. Crítica ni filológicamente, nada nuevo trae. El criterio artístico ó literario del anotador se cae de puro simple: es el de los chicos, que creen que vale más el que dice palabras más fuertes.

4. Con el tomo VIII queda terminada esta edición del *Quijote*, de Rodríguez Marín. Sobre la labor cervantista del ilustre Director de la Biblioteca Nacional tenemos prometido un estudio un poco más extenso, y lo haremos. Hoy baste repetir que ésta es una edición digna del *Quijote*, edición que bien pudiera servir de texto de Lengua y Literatura españolas. No hay libro que con mayor brevedad ni mayor exactitud nos dé reunido lo que en sus notas nos da el Sr. Rodríguez Marín para penetrar en el conocimiento de nuestra literatura clásica. Mil plácesmes, como nunca merecidos, á los editores.

Science et Religion: Biographies. Bloud et Cie., edit. París.

1. *Madame Swetchine*, par F. LAUDET.
2. *Falloux* (1811-1886), par M. DE LANZAC DE LABORIE.
3. *Augustin Cochin*, par F. LAUDET.

Tres personajes bien diversos, y, sin embargo, bien íntimamente relacionados. Madame Swetchine es aquella gran matriarca, plantada providencialmente en medio de la turbulenta sociedad francesa de mitad del siglo pasado para alentar y consolar á los grandes luchadores de la buena causa. Nacida en Moscou (1782) de familia noble, casada á los diez y siete años con un noble ruso, en cuya unión vive hasta muy avanzada edad, se ve obligada, para huir las persecuciones políticas de su Patria, á trasladarse con su marido á Francia por los primeros años de la Restauración. En París estaba su destino. Había recibido una educación profana esmeradísima, pero enteramente nula desde el punto de vista religioso. Tuvo hambre de religión y abrazó la griega ortodoxa, pero no encontró allí la paz. Tras luchas y estudios verificados á solas y en silencio, se hizo católica á los treinta y tres años, aunque bien veía que este paso la ponía decididamente en un camino de calvario. Años después tuvo que venir á París huyendo de su Patria. Y allí, en su modesta casa de la *rue de S. Dominique*, fué donde tuvo aquella famosísima tertulia por donde pasaron Chateaubriand, Cuvier, Bonald, Cousin, Donoso Cortés, Montalembert, Falloux, Cochin, De Broglie, Tocqueville, Dom Guéranger, Beaufort, Gratry, Ravignan y el P. Lacordaire, por no citar sino los más principales, diciendo muchas veces los cinco últimos la Misa en su oratorio. Al hablar de Madame Swetchine, todos estos grandes hombres se deshacen en alabanzas hasta una medida increíble. Falloux escribió por extenso su vida y publicó sus obras.

Después de ver á Falloux en la tertulia de Mme. Swetchine, casi no necesitamos añadir que fué íntimo de Lacordaire, á cuya instancia escribió su *Vida de S. Pío V*, para preparar la vuelta de los Dominicos á Francia, llamando la atención sobre las grandes figuras de su historia, defendiendo la Inquisición, etc. Como político y Ministro de Napoleón III—antes de la proclamación del segundo imperio, pues luego se retiró—tiene la gloria de haber sido el autor de la ley de Instrucción pública que lleva su nombre (1850), por la que se rompió el monopolio del Estado y se reconoció la enseñanza religiosa.

Agustín Cochin fué otro de aquellos grandes franceses de mitad de siglo que comenzaron siendo demócratas, soñando que la democracia haría llegar á las alturas á los grandes hombres, y, después de mucho bregar, tuvo que retirarse, lleno de desencantos, viendo que nada menos que esto cumplía la democracia. Luchó siempre por la buena causa, lleno de desinterés. De él decía Falloux: *On savait qu'on pouvait l'avoir pour ami sans lui donner une place.*

FR. A. G. MENÉNDEZ-REIGADA.

La Sacra Liturgia: Sue origini, suo sviluppo, suo significato, suo stato attuale, por UGO MIONI. Torino, Cav. Pietro Marietti, 1911.

Esta obra es de carácter científico. Se propone estudiar el origen de los ritos y funciones de la Iglesia católica, explicar los cambios y desarrollo que en ellos

haya habido, indagar su significación según los mejores liturgistas é indicarnos el estado actual de esos ritos y funciones admitidos por la Iglesia.

La obra consta de cinco partes, en dos volúmenes. En la primera estudia los lugares sagrados, y es un compendio de arqueología eclesiástica. En la segunda estudia los ornamentos y demás objetos empleados en las funciones litúrgicas. La tercera es un estudio histórico-crítico de la santa Misa. En la cuarta se explican los ritos y ceremonias de los Sacramentos y Sacramentales. En la quinta, el año eclesiástico. El autor se distingue por la claridad, concisión y seguridad de la doctrina. Su obra es un buen libro de texto para la cátedra de Liturgia, y, á la vez, una lectura agradable para las personas que quieran conocer el origen y sentido de las ceremonias de la Iglesia.

F. E. C.

Los Siete Pecados capitales, por D. ANTOLÍN LÓPEZ PELÁEZ, Obispo de Jaca. B. Herder, Friburgo de Brisgovia, 1912.

En la ya copiosa lista de obras debidas á la fecunda y luchadora pluma del Ilmo. Sr. López Peláez, hoy dignísimo Arzobispo de Tarragona, figurará este libro como una de sus más selectas y hermosas producciones. En ella puso seguramente su sabio autor lo más delicado y jugoso de sus conocimientos psicológicos y morales, muchos primores de estilo, algo de su bien conocida elocuencia parlamentaria y muchísimo más de su celo de Pastor de almas, que todo esto brilla y campea al desenvolver concisa y magistralmente un tema tan fundamental para la dirección de la vida moral, así individual como social, cual es el de los *pecados capitales*, de esas fuentes originarias de toda maldad, que emponzoñan la vida en sus mismas raíces. En el análisis y disección de algunos de esos pecados y de sus complicaciones psicológicas es casi insuperable el Sr. López Peláez. Y, á pesar de lo gastado y trillado del asunto, jamás descende su pluma cultísima á recoger frases y razonamientos de la vulgaridad. Por eso su libro ha de resultar utilísimo, por lo nuevo y sugestivo, á moralistas y predicadores, y, en general, á toda clase de personas que quieran conocerse á sí mismas con sinceridad, para corregirse y dignificar su vida. Las doctrinas sobre el *Baile* y el *Teatro*, al tratar de la *Lujuria*, son muy dignas de estudio. Al final del libro va un apéndice sobre "Los pecados capitales ante la Medicina".

FR. J. D. GAFO.